علامہ اقبال اور خلیفہ عبدالحکیم

کے

تصوراتِ عمرانی

(جلد اوّل)

ڈاکٹر

وحید عشرت

بزمِ اقبال ۔ کلب روڈ ۔ لاہور

علامہ اقبال اور خلیفہ عبدالحکیم

کے

تصوراتِ عمرانی

(جلد اوّل)

ڈاکٹر
وحید عشرت

بزمِ اقبال ۔ لاہور

مئی ۱۹۸۹ء

ناشر ——— ڈاکٹر وحید قریشی
اعزازی سیکرٹری
بزمِ اقبال، ۲ کلب روڈ، لاہور

مطبع ——— قومی پریس
۵۰ لوئر مال، لاہور

صفحات ——— ۴ + ۲۸۰ = ۲۸۴

قیمت ——— ۱۰۰ روپے

فہرست مضامین

دیباچہ ۷

حصہ اوّل

باب اوّل ۱۷
عمرانی فلسفہ کیا ہے

باب دوم ۴۵
فلسفۂ مذہب

باب سوم ۱۱۵
نظریۂ تاریخ

باب چہارم ۱۸۷
تصوّرِ ثقافت

باب پنجم ۲۱۹
تصورِ سماج و ریاست

حصہ دوم (زیر طبع)

باب ششم

تصوّرِ جمہوریت

باب ہفتم

تصوّرِ معیشت

باب ہشتم

نظریۂ عورت

باب نہم

فلسفۂ تعلیم

باب دھم

عمرانی تصورات اور
پاکستان کی معروضی صورتِ حال

اپنے محسن، اپنے مربّی اور اپنے استاد

پروفیسر خواجہ غلام صادق مرحوم

وائس چانسلر آزاد جموں وکشمیر یونیورسٹی

کے نام جذبۂ احسان مندی کے ساتھ انتساب

جنھوں نے میرے جیسے غریب اور نادار طالب علم
کے لیے علم و محبت کے دروازے کھولے۔

ان کا روحانی بیٹا

وحید عشرت

دیباچہ

میں محترم ڈاکٹر وحید قریشی کا نہایت شکر گزار ہوں کہ انہوں نے میری اس کتاب کو بزمِ اقبال کی طرف سے شائع کرنے کا اہتمام فرمایا ہے۔ میری اس قدر احسان مندی اور ممنونیت کی وجہ ان کی شفقت کا وہ انداز ہے جو انہوں نے اس کتاب کے سلسلے میں اختیار کیا۔ میں نے دو ایک اور کرم فرماؤں کو اس کتاب کی اشاعت کے لیے گزارش کی تھی مگر انہوں نے انکار تو نہ کیا مگر عملاً کتاب کو شائع بھی نہ کیا۔ یوں یہ کتاب اشاعت پذیر نہ ہو سکی۔ جوں ہی ڈاکٹر وحید قریشی صاحب بزمِ اقبال کے سربراہ کی حیثیت سے تشریف لائے انہوں نے مجھ سے رابطہ فرمایا اور مجھے اپنا پی۔ ایچ۔ ڈی کا یہ تھیسس دکھانے کو کہا اس وقت تک اشاعت کا کوئی پروگرام نہ تھا۔ لیکن دو دن بعد انہوں نے مجھے فرمایا کہ میں یہ کتاب شائع کرنا چاہتا ہوں تاہم وسائل کی کمی کی وجہ سے یہ کتاب دو حصوں میں شائع ہو گی۔ انہوں نے میری اس قدر عزت افزائی کر کے میرے دل کو مسخر کر لیا، کہ بغیر میرے کہنے کے از خود انہوں نے کتاب شائع کرنے کا فیصلہ فرمایا۔ اور پھر اس تھیسس کو خود ملاحظہ فرمایا اور اس کی تدوین فرمائی اور یہاں بھی انہوں نے اہل علم کی سی وسعت قلبی کا مظاہرہ کیا کہ جہاں

مجھے اختلاف ہو میں اسے چاہوں تو تبدیل کر دوں۔ گرچہ میں نے ایک استاد
کے احترام میں ان سے کوئی اختلاف نہیں کیا تاہم مجھے ان کی اس عظمت
کردار کا اعتراف کرنا ہے کہ انہوں نے بطور مصنف میرے حق کو فائق سمجھا
بقول ان کے اب یہ کتاب دو حصوں میں شائع ہوگی موجودہ کتاب کی
صورت میں پہلا حصہ قارئین کی خدمت میں پیش ہے۔ اس کتاب کی
اشاعت کے وقت مجھے مرحوم پروفیسر خواجہ غلام صادق کی یاد آرہی ہے
۱۹۷۲ء میں جب میں نے ایم۔ اے کیا تو میرے سامنے یہ سوال تھا کہ اب
میں کیا کروں۔ میں نے اس زمانے میں معتزلہ اور اشاعرہ پر دو مقالے
تحریر کیے اور پروفیسر خواجہ غلام صادق کی خدمت میں حاضر ہوا کہ براہ کرم
ان کو ایک نظر دیکھ لیں۔ انہوں نے کمال شفقت سے دونوں مقالے رکھ
لیے۔ جب ماہ بعد جب میں دوبارہ انہیں ملا۔ تو انہوں نے فرمایا کہ تم
اتنا اچھا لکھ سکتے ہو تو پی ایچ ڈی کیوں نہیں کر لیتے۔

میں نے عرض کی کہ فلسفہ میں پی ایچ ڈی کرنا میری دلی تمنا ہے مگر میرے
وسائل ایسے نہیں کہ میں ایسا کر سکوں۔ میں ان دنوں ریلوے میں ملازم
تھا۔ میں نے ایف اے، بی۔ اے اور ایم۔ اے بھی ریلوے کی نوکری
کے دوران ہی کیے تھے۔ ساری رات میں نوکری کرتا اور صبح کالج جاتا۔
اور اسی طرح یونیورسٹی۔

پروفیسر مرحوم نے فرمایا کہ اگر میں تمہارے لیے کچھ انتظام کر دوں
تو پھر۔

میں نے عرض کی اس سے بڑھ کر میری خوش قسمتی اور نہیں ہو سکتی۔
چنانچہ انہوں نے مجھے چند روز بعد پھر ملنے کو کہا۔ جب میں دوبارہ ملا تو

انہوں نے کہا کہ یونیورسٹی گرانٹس کمیشن کی طرف سے تمہارے لیے وظیفہ کا بندوبست کر دیا گیا ہے اب تم ریلوے سے چھٹی لے لو۔ انہوں نے فرمایا کہ کب سے کام شروع کرو گے میں نے کہا کل سے۔ چنانچہ اگلے روز میں نے ریلوے کو استعفیٰ بھجوا دیا اور صبح ساڑھے آٹھ بجے خواجہ صاحب کی خدمت میں حاضر ہو گیا اور اس موضوع پر کام شروع کر دیا۔

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم پر کام کروانے کی وجہ یہ تھی کہ خواجہ صاحب پاکستان کی فکری تاریخ مرتب کرنا چاہتے تھے۔ چنانچہ انہوں نے مختلف زمانی تقسیم کر کے چند اہم شخصیات پر کام کا انتخاب کیا، داتا گنج بخش، شاہ ولی اللہ، سر سید احمد خان، علامہ اقبال، خلیفہ عبدالحکیم اور ایم ایم شریف پر کام کروانے کا ان کا ارادہ تھا۔ چنانچہ یہ موضوعات مختلف لوگوں کو پی ایچ ڈی کے لیے دے دیے گئے۔ اس کی ایک اہم فکری کڑی ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم پر کام میرے سپرد ہوا۔ چنانچہ میں نے ان کی رہنمائی میں ۱۹۷۴ء میں اس کام کا آغاز کیا اور پھر یہ تو ایک لمبی داستان ہے کہ قطرے کو گہر ہونے تک کن کن مراحل سے گزرنا پڑا۔ یہ داستان کسی اور جگہ بیان ہو گی۔ تاہم خواجہ صاحب کی مہربانی سے میں نے پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی۔

اس مقالہ میں خلیفہ صاحب کے عمرانی نظریات کے پہلو بہ پہلو، علامہ اقبال کے افکار و نظریات پر بھی چونکہ گفتگو کی گئی ہے لہٰذا اس کتاب کا نام علامہ سر محمد اقبال اور خلیفہ عبدالحکیم کے عمرانی نظریات کے حوالے سے قائم کیا گیا ہے۔ دوسرے ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کے افکار پر چونکہ علامہ اقبال کا بہت گہرا اثر ہے بلکہ خلیفہ عبدالحکیم علامہ اقبال کی فکر کی ہی توسیع ہیں لہٰذا دونوں کے حوالے سے عمرانی نظریات کا مطالعہ اس کتاب کا بنیادی مقصد ہے

علامہ اقبال کا فلسفہ زیادہ تر اپنا رجحان نظری رکھتا ہے جبکہ خلیفہ عبدالحکیم کا فلسفہ عملی ہے اور ان کا فلسفہ ترکیب کا ایک نادر امتزاج ہے جو پاکستانی عوام کو ایک طرف ان روایات سے جوڑتا ہے۔ جن کے رشتے ان کے ماضی میں گہرے طور پر پیوست ہیں۔ حکیم ان کی ثقافتی اقدار سے انہیں کماحقہٗ استفادہ کی ترغیب دیتا ہے۔ اس لیے کہ کوئی قوم بھی اپنے ماضی سے کٹ کر زندہ و پائندہ حیثیت سے اپنا منفرد طور پر تشخص قائم نہیں کر سکتی۔ دوسری طرف حکیم کا فلسفہ جدیدیت کے تمام تر حاصلات سے خود کو ہم آہنگ کرنے کی طرف مائل ہے۔ اس کی فکر عصر حاضر کے جدید علوم و فنون اور سائنسوں کے حاصلات سے پوری طرح مرصّع ہے۔ پہلی صورت میں ماضی کی بوسیدہ اور غیر تخلیقی روایات سے اپنا تنافر ظاہر کرتے ہوئے ان کو رد کر دیتا ہے وہ ماضی کی صرف ان اقدار اور روایات کو قبول کرتا ہے جو ابدی اور تخلیقی رویہ اور عمل کی حامل ہیں۔ ان میں ہر زمان اور ہر مکان کے لوگوں کے لیے رہنمائی دینے کی اہلیت موجود ہے۔ حکیم آج کی روح عصر سائنس کی منہاج کو چند تحدیدات کے ساتھ قبول کرتا ہے۔ وہ سائنس پرستی کا شکار نہیں۔ بلکہ وہ تو یہ سمجھتا ہے کہ سائنس میں بھی اندھی عقیدہ پرستی گر نہیں تو ان دیکھے حقائق پہ ایمان رکھنے کا رجحان ضرور پایا جاتا ہے۔ ایک سائنس دان بھی بغیر تجربہ اور مشاہدہ کے کچھ مفروضات کو قطعی اور حتمی تصور کرنے کے بعد ہی سائنسی تحقیق کے میدان میں اتر سکتا ہے۔ البتہ وہ بھی بعد میں اپنے ان اعتقادات کی تصدیق چاہتا ہے گرچہ کچھ ایسے بھی سائنسی اعتقادات ہیں جن کا ان کے پاس بھی کوئی جواب نہیں۔ ان میں ایک فطرت یا کائنات کی یکسانیت کا اعتقاد ہے۔ حکیم اسی منہاج کے حوالہ سے مذہب کو بھی

ایک خالص سائنسی رویہ قرار دیتا ہے۔ سائنس انسان کے مادی مسائل کو حل کرتی ہے جب کہ مذہب انسان کے روحانی تقاضوں کی تسکین کرتا ہے۔ حکیم انسان کو ایک پرستش کرنے والا حیوان قرار دیتا ہے۔ انسان اپنی روحانی اور مادی زندگی کے تقاضے پورے کرتے ہوئے جب اپنی ذات کے شعور انسانی سماج کے وقوف اور ذات باری تعالیٰ کے شعور سے بہرہ یاب ہو کر اپنی خودی کی تکمیل کر رہا ہوتا ہے تو وہ خدا کی پرستش کا فریضہ ادا کر رہا ہوتا ہے یہی پرستش اور عبادت ہے جس کی طرف خدا نے قرآن حکیم میں اشارہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ:

"میں نے انسانوں اور جنوں کو محض اپنی عبادت کے لیے پیدا کیا ہے۔"

حکیم کے نزدیک یہ مذہب کا منصب ہے کہ وہ انسان کو اس کے اصل نصب العین یعنی عبادت خدا کے فریضہ کے مفہوم سے آگاہ کرے اور ایک ایسے سماج کی تخلیق و تشکیل کی اساس فراہم کرے جہاں انسان بحیثیت فرد اور جماعت کے اس فریضہ سے سبکدوش ہو سکے۔ علامہ اقبال اور حکیم توحید خدا، رسالت جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور نظریہ معاد پر اس کی اساس رکھتے ہیں۔ توحید خدا سے حکیم وحدت انسانیت کا عمرانی پہلو نکالتا ہے۔ نظریہ معاد سے وہ مساوات انسانی کے سلسلے میں ہونے والی بے اعتدالیوں پر مواخذہ کا احساس انسانی سماج میں پیدا کرتا ہے۔ اور رسالت نبی اکرم کو ایک نمونہ قرار دیتا ہے جس کو مشعل راہ بنا کر ہی انسانیت اپنے سفر کا آغاز کر سکتی ہے اور اپنی منزل کا تعین کر سکتی ہے۔ یہ تصورات علامہ اور حکیم کے عمرانی فلسفہ کی تشکیل کرتے ہیں۔ اور دونوں

نابغہ اپنے تصورِ تاریخ، نظریۂ مذہب، فلسفہ سماج و ریاست، فلسفۂ ہیئت سیاسیہ و اجتماعیہ، نظریۂ ثقافت اور تصورِ معیشت کی اُٹھان ان پر ہی رکھتا ہے۔ وہ اپنے ان نظریات کی تشکیل میں اپنے ماضی سے گہرے طور پر وابستہ ہے اور دورِ جدید کے تقاضوں سے پوری طرح واقف ہے۔ مشہور چینی مفکر کنفیوشس کے الفاظ میں:

"جب پرانے اصول اپنی قدر و قیمت کھو چکے ہوں تو ان کو دوبارہ اس شکل و زبان میں پیش کرنے سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوتا۔ جب تک پرانے اور قدیم تصورات کو نئے لباس میں جو زمانے کے حالات اور ذہنی مزاج کے مطابق ہوں، نہ پیش کیے جائیں، تب تک کسی حرکت اور اصلاح کی توقع نہیں ہو سکتی، یہ کارنامہ پرانی شراب کو نئی بوتلوں میں پیش کرنا ہے۔"

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے بھی اسلام کے تصورات کو عصرِ حاضر کی روح کے مطابق ڈھالنے میں اپنی صلاحیتوں کو کھپایا ہے اور دورِ جدید میں اسلامی تقاضوں اور تعلیمات کے مطابق تیسری دنیا (اسلامی دنیا) کے لوگوں کے لیے عموماً اور پاکستانیوں کے لیے خصوصاً ایک مثالی سماج کا ناک نقشہ ابھارنے کی کوشش کی ہے۔

اس مقالہ کی تحریر کے دوران علامہ کی مطبوعات اور ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کی مطبوعہ کتابوں کے علاوہ ان کے کئی ایک غیر مطبوعہ مضامین بھی میرے زیرِ مطالعہ رہے ہیں۔ سوائے ان مضامین کے جو ممتاز گوہر کے پاس تھے اور وہ اس کے پاس مشہد (ایران) میں تھے۔ ان تک میری رسائی کی ہر کوشش ناکام رہی ہے۔ جس کا مجھے نہایت افسوس ہے۔ حکیم کے

خطوط نہ مجھے مل سکے اور نہ میں ان سے استفادہ کر سکا۔ حکیم، علامہ ڈاکٹر محمد اقبال جو ہمارے عظیم قومی شاعر اور مفکر ہیں کے بعد واحد عبقری ہے جو اسلامی علوم پر گہری بصیرت رکھتا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ فلسفہ میں بھی گہری دسترس رکھتا ہے۔ جس نے محض سیاسی مقاصد کے پیش نظر نہیں لکھا بلکہ پاکستانی سماج اور علم کی صحیح معنوں میں خدمت کی ہے۔ اکثر حکیم کے قارئین یہ شکایت کرتے ہیں کہ حکیم کی تحریریں غیر مربوط ہوتی ہیں وہ ایک نہایت اعلیٰ پائے کا خطیب تھا۔ چنانچہ اس کی تحریروں میں تحقیق تجزیہ اور تنقید کی بجائے خطابت کا رنگ غالب ہے۔ اکثر اس کی ایک تحریر پڑھ کر جب کوئی شخص دوسری تحریر پڑھتا ہے تو اسے یوں محسوس ہوتا ہے جیسے کہ وہ پہلی تحریر ہی دوبارہ پڑھ رہا ہے۔ تکرار لفظی اور تکرار مضمون اس کی تحریرات میں عام ہے۔ ہمیں اس رائے کو قبول کرتے میں تامل نہیں مگر یہ بھی ایک صداقت ہے کہ تخلیقی ذہن کے حامل صاحب قلم حضرات میں اگر انصاف سے دیکھا جائے تو یہ مرض عام ہے۔ یہاں ہمارے لیے ممکن نہیں کہ ہم اس کی مثالیں پیش کریں مگر اصحاب علم سے یہ حقیقت پوشیدہ ہرگز نہیں گرچہ حکیم کی نظر ان تحریرات میں اکثر جگہ سطحی ہے۔ مگر ایک ذہین قاری اس فکری بلوغت اور نظریاتی پختگی کو دیکھ سکتا ہے جو تحریر کے پتھروں میں مضامین اور تصورات کے ہیروں کی طرح کہیں کہیں دمکتی ہوئی نظر آتی ہے۔ حکیم کی تحریر سے زیادہ اس کی تقریر میں پختگی تھی۔ جو شخص ان کی تقریر سن چکا ہے وہ اس کی تحریر سے مطمئن نہیں ہو سکتا۔ مگر ان تمام نقائص اور کوتاہیوں کے باوجود حکیم کا ہماری فکری تاریخ میں نہایت اہم مقام ہے۔

خلیفہ ڈاکٹر عبدالحکیم کو عام طور پر علامہ محمد اقبال کا مقلد تصور کیا جاتا ہے مگر ایک لحاظ سے حکیم کو اقبال پر سبقت بھی حاصل ہے۔ وہ یوں کہ علامہ اقبال کا عہد مسلمانوں کی غلامی کا دور تھا۔ علامہ اقبال کے سامنے پوری ملت اسلامیہ کی نشاۃ ثانیہ کا مقصد تھا۔ ان کے پیش نظر اسلامی الٰہیات اور اسلامی فقہ کی تشکیل جدید تھی اور وہ مسلمانوں کے ثقافتی وجود کے تحفظ کی سیاسی جدوجہد میں بھی گہرے طور پر مصروف رہے۔ علامہ اقبال کے سامنے عصر حاضر میں مذہب کو درپیش خطرات اور چیلنج تھے اور انہوں نے فکری، مابعد الطبیعیاتی اور تجریدی سطح پر ان کا سامنا کیا اور مسلمانوں کو مغربی تہذیب سے بالمقابل احساس شکست خوردگی سے نکالا۔ علامہ مرحوم کے سامنے کوئی ٹھوس اسلامی ریاست موجود نہ تھی۔ اور نہ اس ریاست کو درپیش مسائل ہی اس کی نگاہ میں تھے۔ چنانچہ علامہ کی تحریریں نظریاتی فکری اور مابعد الطبیعیاتی رُخ پر زیادہ تر مرتب ہوئی ہیں۔ اس کے برعکس جب حکیم نے لکھنا شروع کیا اور بعد میں ادارہ ثقافت اسلامیہ کی بنیاد رکھی تو اس کے سامنے ایک ٹھوس اور محسوس مسلمانوں کی آزاد ریاست کے مسائل تھے۔ ایک نوزائیدہ آزاد اسلامی ریاست جن مسائل سے دوچار ہو سکتی ہے۔ اس کا اندازہ کرنا کوئی زیادہ مشکل امر نہیں۔ حکیم نے پاکستان کی نظریاتی ریاست کے مسائل کا ادراک کیا اور اس ریاست کے عمرانی مسائل کو پیش نظر رکھ کر تجریدات سے زیادہ ٹھوس حقائق سے بحث کی اور یہیں علامہ مرحوم سے حکیم منفرد طور پر اپنی سوچ متعین کرتا ہے اور۔۔۔ بس۔ اور یہی ٹھوس مسائل حکیم کے لیے محرک بنے کہ وہ مسلمانوں کے ثقافتی سرمایہ سے اپنا رشتہ استوار رکھتے ہوئے، عہد جدید میں مادی اور روحانی عصری تقاضوں کے

مطابق ایسا رویہ اپنائیں جس سے عہد جدید میں مسلمانوں کے ثقافتی وجود کے تحفظ کی علامت پاکستان کی نظریاتی ریاست اپنے عوام کی مادی اور روحانی ضروریات اور احتیاجات کو پورا کر کے کما حقہ عہدہ بر آ ہو سکے۔

میں یہ کتاب اس توقع کے ساتھ پیش کر رہا ہوں کہ اس مقالہ سے ہمیں نہ صرف نظری سطح پر بلکہ عملی سطح پر بھی علامہ اقبال اور خلیفہ حکیم کے افکار و نظریات سمجھنے کا موقعہ ملے گا۔ بلکہ قومی تعمیر کے اس اہم موقع پر ان کے نظریات سے رہنمائی ملے گی جس سے ہم اپنی تعمیر و تشکیل میں مدد لے کر اپنے لیے ایک خوش حال اور مستحکم معاشرے کی آرزو کر سکتے ہیں۔

میں آخر میں دوبارہ پروفیسر ڈاکٹر وحید قریشی صاحب کا شکریہ ادا کرتا ہوں کہ انہوں نے اس کتاب کی اشاعت میں میری مدد فرمائی۔

ڈاکٹر وحید عشرت

یکم دسمبر ۱۹۸۸ء

باب اوّل

عمرانی فلسفہ کیا ہے؟

تاریخ فکرِ انسانی کے تجزیاتی مطالعہ سے ہمیں دو طرح کے فلسفیانہ رویوں . . .
Philosophical Attitudes سے سابقہ پڑتا ہے۔ ایک
فلسفے کا نظری رویہ ہے دُوسرا عملی۔ گو فلسفے کے یہ نظری اور عملی رویے باہم اس قدر مربوط
ہیں کہ ان کے درمیان کوئی حدِ فاصل متعین نہیں کی جا سکتی، لیکن اگر بہ نظرِ غائر ان کا مطالعہ
کیا جائے تو اس بات کا علم ہوتا ہے کہ فلسفے کے نظری رویے میں وُہ مسائل آتے ہیں، جن کا
تعلق تکوینِ کائنات پر غور کر کے ایک واضح اور مربوط نظامِ فکر پیش کرتے رہے ہے —— ایک
ایسا نظام جو متناقضات اور تضادات سے زیادہ سے زیادہ پاک ہو، اور اس کے ساتھ
ساتھ انا یا ذات، علمیات، مادہ اور ذہن اور ان کے مابین تعلق، خیر و شر، حیات بعد الموت،
جبر و قدر وغیرہ کے مسائل کی توضیح و تفہیم کرے۔ اس کو مابعد الطبیعیاتی
فلسفہ یا بقول الکندی فلسفہ اوّل کہتے ہیں[۵]۔ فلسفہ کا دُوسرا رویہ سائنس کے نئے نئے
انکشافات کا تجزیہ کر کے انسانی نقطۂ نظر سے ان کی قدر و قیمت متعین کرنا ہے۔ یہ تنقیدی فلسفہ
ہے اور اس کا پہلے رویے سے بھی براہِ راست گہرا تعلق ہے۔ عملی اور جدلیاتی رویہ اپناتے
ہوئے فلسفہ، سائنس کے جدید انکشافات کی روشنی میں انسانی معاشرے کی جاندار قدروں اور
انقلابی نصب العینوں کا تشخص متعین کر کے انہیں عملی جامہ پہنانے کی دعوت دیتا ہے[۶]۔

فلسفہ اپنے عملی رویّہ میں انسانی زندگی کے بنیادی مقاصد سے اپنا تعلق رکھتا ہے۔ وہ اس بات کا مطالعہ کرتا ہے کہ زندگی کے ارتقاء میں مختلف عناصر درحقیقت کہاں تک مطابقت رکھتے ہیں[۳]۔ مگر کارل مارکس اور جدید جدلیاتی مادہ پرستوں کے نظریے کے مطابق فلسفے کا وظیفہ محض حقائق کی ترجمانی نہیں بلکہ انسانی معاشرے میں انقلاب انگیخت کرنا ہے[۴]۔

"فلسفہ ابتدا سے ہی مختلف مکاتب کے مابین امُور اور تبحرِ علمی رکھنے والے اشخاص کے درمیان بحث و مباحثہ ہی نہیں، بلکہ وہ ہماری عمرانی زندگی کا جزوِ لاینفک رہا ہے۔"[۵]

بیسویں صدی میں گو امریکی انگلیسی فلسفے اور وی آنا سرکل کے منطقی ایجابی فلسفے نے فلسفے کا رُخ عملی زندگی کے مسائل سے کم کر کے اس کا وظیفہ زبان کے مغالطوں اور معنی کی بافت کی طرف زیادہ کر دیا ہے اور استخراجی مابعد الطبیعات کی بجائے بیانیہ مابعد الطبیعیات فلسفے کا موضوع بنی۔ قبل ازیں یونانی فلاسفہ میں افلاطون، ارسطو وغیرہم اور مغربی فلاسفہ میں رینی ڈیکارٹ، لائیبنز، اسپائی نوزا (اور خاص طور پر کانٹ اور ہیگل نے) فلسفہ کے عملی پہلوؤں کی نسبت اس کے نظری پہلو پر زیادہ زور دیا، مگر ان ہی صدیوں میں یورپ میں نشاۃ الثانیہ اور اصلاحِ کلیسا کی تحریکات، چھاپہ خانے، ایجادات اور صنعتی انقلاب کی وجہ سے ایسے اسباب بھی وجود میں آئے جنہوں نے عملی فلسفہ کی اہمیّت کو دوچند کر دیا۔ یہاں ہمارا سروکار فلسفے کے جس زاویۂ بحث سے ہے وہ عملی ہے ایک ایسے فلسفہِ حیات سے جس کا تعلق انسانوں کے عقائد، روایات، معاشرتی دباؤ Stress اور نفسیاتی کھچاؤ Strain سے ہے۔ جو کہ عمرانی اور معاشرتی زندگی میں انسانوں کا مقدر بنتا ہے اور مختلف سماجی اداروں کی تشکیل کے علاوہ اعتقادی، روایاتی قانون اور اصُولوں کی تعمیم Generalisation اور ان کے درجاتی عمل Gradual synthesis کا نتیجہ ہوتا ہے۔ جس سے علم فروغ پذیر ہوتا ہے اور انسانوں کے لیے ایک عمرانی فلسفے کی تدوین ہوتی ہے۔

عمرانی فلسفہ کیا ہے؟

پیٹر وینچ Peter Winch عمرانی فلسفہ Social Philosophy کو بالعموم سماجی منظہر Social Phenomenon کی ماہیت سے متعلق بحث سے موسوم کرتا ہے جو سماج کے مختلف نظامات کے اندر خصوصی صورت حال کے مطالعہ سے متعلق ہے۔[۱]

پروفیسر خواجہ غلام صادق نے عمرانی فلسفہ کے اساسی ہیولیٰ کا مدار اور تعلق کسی معاشرے کے افراد کے نقطہ ہائے نظر کی اس رُوح سے استوار کیا ہے جو کسی جماعت کے ارکان کی تہذیبی عادات اور روایات، ان کے تعلقات اور ان کے ہیجانی Emotional اور ارادی Volitional رویوں پر مبنی ہوتی ہے اور جس کے مسائل کی نوعیت کا تعلق افراد کی زندگیوں کے تغیرات Changes سے ہوتا ہے۔[۲] حیات چونکہ ایک عمل، ارتقاء اور ترقی کا نام ہے۔ نتیجتہً حالات کی تبدیلی سے فلسفہ زندگی یا عمرانی فلسفہ میں تغیرات ناگزیر ہیں مگر ان تغیرات کا ناطہ کسی طور پر بھی ماضی سے منقطع نہیں کیا جاسکتا۔ اسی طرح عمرانی فلسفہ میں تغیر اور ثبات دونوں کارفرما رہتے ہیں۔ کوئی قوم ترقی کی طرف بڑھتے ہوئے اپنے ماضی کی روایات، عقائد اور ان پر اپنے عمل سے پہلوتہی نہیں کرسکتی، اسے اپنی انفرادیت کا تشخص قائم رکھتے ہوئے تغیر پذیر حالات کا ساتھ دینا ہوتا ہے۔[۳]

عمرانی فلسفہ کسی سماج میں ہونے والے ان تغیرات کی رُوح پر مبنی نظام ہے جس میں سماجی منظہر Social Phenomenon کی ماہیت کے بارے میں اظہارِ خیال ہوتا ہے اور جو سماج کے مختلف نظامات کے اندر خصوصی صورتِ حال کا منظہر و پیکر ہوتا ہے اور جس میں فرد اور سماج کو کسی مخصوص عقیدے، نصب العین، روایت، سماجی

شعور، معاشی تغیرات، مذہبی رجحانات، اخلاقی تعلقات اور رسوم ورواج اور تہدید وجزا کے قانون اور اصولوں کے حوالہ سے دیکھا جاتا ہے۔ کبھی کبھی عمرانی فلسفے کو اس کے سماجی حالات اور شعور سے علیحدہ کر کے نہیں دیکھا جا سکتا اور نہ اسے ان تغیرات سے علیحدہ کیا جا سکتا ہے جو کسی سماج یا کسی عہد کی رُوح قرار پاتے ہیں۔ عمرانی فلسفے کا موضوع انسان ہے۔ بحیثیت فرد اور بحیثیت جماعت اس کی سرگرمیوں کا محیط شعور ہے۔ جس میں اس کے اعتقادات، روایات، تعصبات اور صائب و غیر صائب نظریے موجود رہتے ہیں اور وہ ہر عہد میں رُونما ہونے والے سماجی، سائنسی، اخلاقی اور نظری تغیرات سے اپنی تطبیق کرتا رہتا ہے۔ جس سے وہ عمرانی فلسفہ اپنے ماضی سے اپنا رشتہ استوار رکھتے ہوئے ارتقاء ترقی اور تغیر کی طرف متحرک رہتا ہے۔ اس طرح وہ اپنی اساس کو مستحکم اخلاقی اور معاشرتی قدروں کے ذریعے مضبوط کرتا رہتا ہے اور مختلف عمرانی رشتوں کی فرد اور جماعت کے مابین تدوین بجا لاتا ہے۔

عمرانی فلسفہ سماج کے اساطیر، اخلاق، سیاسیات اور معاشیات سب پر محیط ہے۔ ان میں اور عمرانی فلسفہ میں کوئی فلسفہ میں کوئی نمایاں فرق نہیں۔ ان میں واضح طور پر خطِ امتیاز نہیں کھینچا جا سکتا اور ان سے الگ تھلگ ہو کر کسی قسم کا عمرانی فلسفہ تشکیل نہیں دیا جا سکتا۔

ایڈورڈ سی، لینڈمین Edward C. Lindeman نے عمرانی فلسفے کے بارے میں برٹرینڈ رسل کا نقطۂ نظر پیش کرتے ہوئے جن امور پر بحث کی ہے ان میں :

۱۔ قانون Law

۲۔ معاشیات Economics

۳۔ سیاسیات Polit- ical

۴۔ نژادیات Eugenics

اور ۵۔ ثقافتیات Euthemics

شامل ہیں۔ یہ علوم مل کر عمرانی فلسفہ کی تشکیل کرتے ہیں۔ عمرانی فلسفے کا موضوع زندگی

ہے۔ وہ زندگی کا بحیثیت جزو اور بحیثیت کُل مُطالعہ کرتا ہے۔ البتہ ایسا کرتے ہوئے وہ انسانی اور عالمگیر زاویۂ نگاہ بھی فراموش نہیں کرتا۔ عمرانی فلسفے کا موضوع کسی ایک معاشرتی علم کے مطالعہ تک محدود نہیں کیا جا سکتا اور اس کی تعریف متعین کرتے ہوئے ہم اس کی وسعتوں کو نظر انداز نہیں کر سکتے۔ عمرانی فلسفے سے مُراد وُہ نقطۂ نظر اور اندازِ تفلسف ہے جو فرد اور سماج، اپنے ماضی، حال اور مستقبل کے حوالہ سے، سماج میں وقوع پذیر تغیرات کو مدِّنظر رکھتے ہوئے فرد اور سماج کے مسائل اور ان کے مابین مختلف النوع تعلقات کی حیثیات کے تعیّن کے وقت اختیار کرتے ہیں۔ اس لحاظ سے عمرانی فلسفہ نہ صرف تمام علوم پر محیط اور ان کے حاصلات سے متعلق ہے بلکہ علوم کی منطق اور منہاج کی تدوین اور ان کے مختلف مظاہرات میں نظریہ سازی میں بھی عمرانی فلسفہ اہم کردار ادا کرتا ہے۔ وہ اپنی اہمیت اور فوقیت بھی تمام علوم پر قائم رکھتا ہے بلکہ ان کی رہنمائی کا منصب بھی قبول کرتا ہے۔ ہم بحیثیت جزو اور کُل محض عمرانی فلسفہ ہی میں اجتماعیت کے حوالے سے ان محرکات کا مطالعہ کر سکتے ہیں جو فرد اور سماج کی تمام سرگرمیوں اور حیثیات میں اساسی محرکات کی حیثیت رکھتے ہیں۔ عمرانی فلسفہ اپنی قدامت میں اتنا ہی قدیم ہے جتنا خود انسان کا اپنا مظہری وجود۔ عہدِ قدیم کے عمرانی نظریات کی تدوین میں فوق الفطرت قوتوں کی عملداری تھی، اس عہد کے عمرانی فلسفے کی اساس ماضی کے انسانی تجربات پر تھی، گزرے ہوئے حوادث اور حالات میں ان کا سابقہ طرزِ عمل ان کی فکر کا ہیولائی اعتقاد تھا۔

"اِس سماج میں ابتدائی گروپ قبیلہ، ہمسایہ اور دیہات تھے اور ان کی توجہ فرد کی نسبت جماعت کی طرف زیادہ تھی۔ وہ عمرانی ارتقاء کے تصوّر سے نابلد تھے۔ ان کا سماجی نظریہ افادی Utilitarian اور عملی Practical تھا۔ زندگی تجزیے اور تجربے

سے نتائج کے سائنسی استخراج پر مبنی ہونے کی بجائے پند و نصائح اور بزرگوں کے اقوال کی روشنی میں بسر ہوتی تھی۔ ان کے معمولات کسی سائنسی زاویۂ نگاہ، تجزیہ اور تجربہ کی بناء پر مرتب نہیں ہوتے تھے بلکہ توہمات، رسوم و رواج اور خاندان و اسلاف کے احکام، اور ہدایات کی روشنی میں بجالائے جاتے تھے۔ ان پر مافوق الفطرت افکار کا ہجوم رہتا اور وہ روایت پرستی پہ سختی سے کاربند ہوتے تھے۔"[۵]

عمرانی مسئلہ کیا ہے؟

"عمرانی یا سماجی مسائل بنیادی طور پر لوگوں کے درمیان متنوع تعلقات کے نتیجے میں پیدا ہوتے ہیں۔[۶] سماج کے تمام مسائل عمرانی نہیں ہوتے۔ مثلاً زراعت کا مسئلہ عمرانی نہیں۔ عمرانی مسئلہ وہی ہوتا ہے جو کسی سماج کے افراد آپس میں ملتے ہیں تو وہ اپنے تعلقات کی نوعیتوں کو متعین کرنے کی کوشش کرتے ہیں ایک مثالی معاشرہ میں کوئی شخص بھی دوسرے کو بلا جواز اور بلا وجہ کچھ نہیں کہہ سکتا۔ سماج کا ہر فرد سماج کے مسائل اور اس کو درپیش خطرات کا سامنا کرنے کے لیے اپنی ذمہ داریوں کا احساس کرتا ہے۔ اس سماج میں انسانوں کے درمیان تمام تر تعلقات اصولوں کی بنیاد پر طے ہوتے ہیں۔ یہ اصول انسانوں کو ان کے مختلف معاملات میں ایک دوسرے سے برتاؤ میں رہنمائی دیتے ہیں۔ یہ اصول سماج کی اخلاقی اقدار سے وابستہ ہوتے ہیں۔ گو کچھ اصول محض معاشرے کے رسوم ورواج پر مبنی ہوتے ہیں۔ مثلاً یہ ہمارا اخلاقی فرض ہے کہ ہم اپنے بڑوں کی عزت کریں۔ دوسرے اصول آئینی طور پر واضح کئے جاتے ہیں جیسے چوری کرنا معاشرے اور ریاست کے خلاف ایک جرم ہے۔ اگرچہ رسوم ورواج کے اصول اور آئینی اصول بھی عمرانی زندگی سے قریبی تعلق رکھتے ہیں مگر مخصوص معنوں میں عمرانی مسائل واضح طور پہ ان مسائل پر مشتمل ہیں

جو تعلّقات کے اصُولوں سے تعلق رکھتے ہیں۔ کسی سماج کے ارکان کے مابین تمام تعلّقات بھی اور ان تعلّقات کے نتیجے میں پیدا ہونے والے مسائل عمرانی نہیں ہوتے۔ مثلاً ٹریفک کے مسائل انسانی تعلّقات کے مسائل تو ہیں مگر وہ عمرانی مسائل نہیں ہیں۔ عمرانی مسئلہ وہاں پیدا ہوتا ہے جہاں

۱۔ لوگ آپس میں کسی قسم کا تعلّق قائم کرنے کے خواہاں ہوں۔

۲۔ منظم سماج کسی ایسے سنجیدہ مسئلہ پہ خدشہ محسوس کرے۔ جس کی بناء پر اس کے پُورے نظام کے درہم برہم ہونے کا اندیشہ ہو۔

دُوسرے الفاظ میں عمرانی مسئلہ انسانی تعلّقات میں وہ مسئلہ ہے جو سماج کے لیے شدید طور پر خطرہ پیدا کرتا ہے اور چیلنج مہیّا کرتا ہے اور بالواسطہ یا بلاواسطہ طور پر بہت سے لوگوں کو سوچنے پر مجبور کر دیتا ہے۔ ایک سماج اس وقت عمرانی مسئلے سے دوچار ہوتا ہے جب لوگوں کے مابین تعلّقات میں تعطل واقع ہو یا وہ کسی ایسے مسئلے پر متنازعہ صورتِ حال میں پڑ جائیں جو ان کے مقاصد اور منازل کی یافت میں اہم ہو اور ایسا مسئلہ ان کے مقاصد کے حصُول میں ایک رکاوٹ بن کر رہ جائے اور اس طرح وہ مسئلہ لوگوں کو فکری اور ذہنی طور پر انتشار کا شکار کر دے۔

اگر "کسی سماج میں کوئی عمرانی مسئلہ نہیں تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ سماج مثالی ہے یا عمرانی مسائل کی شدت اور کثرت اس بات کی غماز نہیں کہ کوئی سماج انحطاط کی طرف جا رہا ہے[۱۲]" وہ سماج جو ارتقاء پذیری، ترقی اور عمرانی تغیّر کے معاملے میں سُست رَد ہے یا وہ عمرانی تغیّر اور ترقی کی راہ میں رکاوٹیں کھڑی کرتا ہے اور قدامت پسندی، مذہبی، علاقائی اور نسلی تعصّبات اور تعلیمی، معاشی، اخلاقی اور ذہنی پسماندگی کی بناء پر قدم قدم پر قدغن لگاتا ہے۔ وہ سماج اتنے ہی کم عمرانی مسائل سے دوچار ہو گا مگر جہاں لوگ خوب سے خوب تر کی خواہش کا اظہار کر رہے ہوں اور سماج کی موجودہ صورتِ حال سے

مطمئن نہ ہوں۔ ان میں ترقی کی ہر لحظہ آرزو انگڑائیاں لے رہی ہو، وہ سماج ترقی پذیر اور انقلابی سماج ہوتا ہے اور وہاں ہر طرح کی قدغن رفتہ رفتہ شکست و ریخت کا شکار ہوتی چلی جاتی ہے۔ لوگوں کی آگے بڑھنے کی خواہش معاشرے کے تمام ضوابط کو (خواہ وہ مذہبی ہوں، اخلاقی یا سماجی ہوں) انہیں شکستہ کر دیتی ہے اور معاشرہ فکری اور ذہنی طور پر انتشار کا شکار ہو جاتا ہے۔ ایسی صورتِ حال میں ہر مسئلہ عمرانی صورت اختیار کر لیتا ہے اور یوں لاتعداد عمرانی مسائل وجود میں آتے ہیں۔ پاکستان کے عوام آزادی کے بعد جس قسم کی صورتِ حال سے دوچار ہوئے ہیں اس کے عمرانی تجزیے کے بعد یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ پاکستان کے عوام مذہب کی روایتی حالت سے مطمئن نہیں۔ لوگ مذہبی اعتقادات کی تعبیر تو چاہتے ہیں جو ان کے نئے عہد کے تقاضے پورے کر سکے۔ اگر مذہب ایسے تقاضے پورے نہ کر سکے گا تو مذہب ختم ہو کر رہ جائے گا۔ اسی طرح قانون کے وہ ضوابط جو جاگیرداریت، نوآبادیات، سرمایہ داریت، شاہیت اور آمریت کی یادگار ہیں انہیں بدل ڈالنے کی شدید خواہش کا اظہار بھی ہوتا رہتا ہے۔ معاشی استحصال کی ہر صورت عوام کے اضطراب اور غم و غصہ کا نشانہ بنتی رہتی ہے۔ عوام سیاسی آزادی اور معاشی انصاف کے طالب ہیں مگر مقتدر طبقات کی بالادستی اور ان کا بالجبر عوام کو اس سے تہی کرنا، ایک ایسے عمرانی مسئلے کی نشاندہی کرتا ہے جس نے پوری قومی زندگی کے لیے ایک ہمہ گیر اضطراب کی صورتِ حال پیدا کر دی ہے۔ عمرانی مسئلے کی یہ کیفیت ہمارے سماج کے اصولوں قوانین اور رسوم و روایات کی شکست و ریخت کو جنم دے رہی ہے۔ پاکستانی سماج میں روایت پسندی، مذہب اور دیگر عمرانی اداروں کے بارے میں تذبذب اس بنا پر بھی ہے کہ عوام ربع صدی سے مسلسل جبر اور استحصال کے پنجوں میں چھٹپٹا رہے ہیں۔ ایک ایسا سماج جس کے قوانین بے جان ہو رہے ہوں؛ جس کی ایک نسل سے دوسری نسل تک اقدار کی منتقلی میں تعطل واقع ہو گیا ہو، جس کے تمام ادارے انتشار کی لپیٹ میں ہوں اور سماج کا پورا نظم لوگوں کے مابین تعلقات قائم کرنے میں اپنی اہلیت

کھو دے تو لازمی طور پر ایسے سماج کی حدود ٹوٹنے لگتی ہیں اور افراد ذہنی طور پر بے مائیگی محسوس کرتے ہیں۔ ایسی حالت میں عمرانی مسئلہ شدید صورت میں وجود پذیر ہو جاتا ہے۔

کسی قوم کے عمرانی مسئلے کی تدوین میں اس قوم کے مخصوص مزاج، تہذیب اور تمدن، رسومات و رواجات، سماجی زندگی کے اصول، پہلے سے موجود سماجی ڈھانچہ، مخصوص اور متعین جغرافیائی حالات، علاقائی اور نسلی حقائق، اوامر و نواہی، سماجی گروہ بندیوں، نفسیاتی عوامل اور دیگر اقوام سے ان کے تعلقات کی نوعیتوں کا بڑا ہاتھ ہے۔ کسی بھی قوم کا عمرانی فلسفہ جاننے کے لیے ان عوامل کا مطالعہ اشد ضروری ہے۔ عمرانی فلسفہ کی اس تعریف میں ان تمام پہلوؤں کو شامل کیا جائے گا جن سے اقوام کا عمرانی تشخص وابستہ ہوتا ہے لہٰذا عمرانی فلسفے سے مراد سماجی مظہر کا وہ رویہ ہے جو وہ بحیثیت جزو اور بحیثیت ایک جماعت اپنے مابین مختلف النوع تعلقات کی تدوین میں اختیار کرتا ہے اور ایسا کرتے ہوئے وہ اپنے مخصوص مزاج، اپنی تہذیب و تمدن، رسومات و رواجات، سماجی زندگی کے اصول، اپنے قدیمی سماجی ڈھانچے، اپنے مخصوص اور متعین جغرافیائی حالات، علاقائی لسانی اور نسلی حقیقتوں، اپنے اوامر و نواہی اپنی سماجی گروہ بندیوں، اپنے مخصوص نفسیاتی عوامل اور دیگر اقوام سے اپنے تعلقات کی نوعیتوں کو مدنظر رکھتا ہے۔ اس طرح وہ اپنا ایک مخصوص عمرانی تشخص قائم کرتا ہے جو اس قوم کا عمرانی فلسفہ کہلاتا ہے۔

عمرانی تغیّر
Social Change

عمرانی تغیّر کی اصطلاح حال ہی میں مستعمل ہوئی ہے۔ اس کا رشتہ "عمرانی ارتقاء" اور "عمرانی ترقی" سے ہے۔ عمرانی ارتقاء کا رشتہ اس اعتقاد سے ہے، جو حیاتیاتی جبریت Biological determination کے

ارتقائی تصورات سے متعلق ہے۔ عام طور پر ترقی کا اطلاق ایک اعتماد یا ایسے معیار پر ہے جو مروجہ اخلاقی پیمانے سے متعلق ہے۔[۱۷] اس کا اظہار عمرانی تغیر Social change کی اصطلاح کے ذریعے کر کے عہد حاضر کے اعتقادات اور اخلاقی اطلاقات سے آزاد عمرانی تغیرات کی ترجیحات سے کیا گیا ہے۔ یہ تغیر اطلاقی اقدار کی عدم موجودگی کو معروضی اظہار کے ذریعے تجویز کرتا ہے۔ روایتی اور قدیم نظریات عمرانی ارتقا اور عمرانی تغیر کے مابین بنیادی اختلاف یہ ہے کہ کیا موسمی تغیرات جو کہ آہستہ آہستہ اور طویل عرصہ میں پیدا ہوتے رہتے ہیں، اس کا باعث ہیں۔ اگرچہ یہ سوال بھی نزاعی ہے تاہم تاریخی ادوار میں موسمی تغیرات یا پیدائشی یا ذہنی حیاتیاتی فطرت کے ان تغیرات کا باہمی موازنہ ضروری ہے جو عام طور پر تاریخی تغیرات میں تعلیل کے محرکات کی مطلقیت کی نفی کرتے ہیں۔

ثقافت یا تمدن Culture میں تغیر کا کیا مفہوم ہے؟ تمدن سے مراد کیا ہے؟ تمدن ہمارے ماحول اور حالات ہمارا عمرانی ورثہ Social Heritage کا وہ حصہ ہے جس سے حیوانات اپنی وحشیانہ یا حیوانی حالت میں محروم ہیں۔ کچھ حیوان ابتدائی قسم کے تمدنی احساسات کسی حد تک ضرور رکھتے ہیں لیکن تمدن میں یقیناً کچھ ایسے محرکات بھی ہیں جو انہیں تغیر پذیر نہیں ہونے دیتے۔ تمدنی نظام مجموعی طور پہ انقلابی تغیرات کا آئینہ دار ہوتا ہے لیکن انقلابی تغیرات کا وقوع ایک ہی نسل میں بھی ممکن ہے۔ تمدن میں کوئی اختراع یا ایجاد بھی تغیر کا باعث بنتی ہے۔ تمدن میں جو چیز سب سے زیادہ زور آزما تغیر کا سبب بنتی ہے وہ تخلیقی قوت ہے۔ کسی خاص تمدنی دائرے میں عمرانی تبدیلی اختراع یا ایجاد کے سبب سے بھی ممکن ہے، خواہ وہ ایجاد تمدن کے اپنے بطون میں ہو یا تمدن سے باہر موجود ہو۔ تمدن میں "تغیر" کی تفہیم کے لیے اختراع یا ایجاد کے بارے میں جاننا ضروری ہے کہ وہ کس طرح وجود پذیر ہوتے ہیں یا اختتام کو پہنچتے ہیں۔ کسی تمدن میں موجود عناصر کے کسی نئی صورت میں ظہور پذیر ہونے کا نام اختراع ہے۔ یہ عناصر ضروری نہیں کہ مادی ہوں، وہ تعقلات

تصوّرات اور اصولوں کی صورت میں بھی ہو سکتے ہیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ اوّلیں طور پہ صرف خیالات ہی کی صورت میں موجود ہوں اور مادی حالات بھی موجود نہ ہوں۔ مگر جب کوئی خیال اور مادی شے آپس میں مل کر کوئی نئی صورت پیدا کرتے ہیں تو ہم اسے اختراع یا ایجاد کہتے ہیں مثلاً فوری اطلاع کا ایک تصوّر موجود تھا مگر جب وہ مادی صورت اختیار کر کے ممکن ہو گیا تو ٹیلی گراف کی ایجاد ہوئی۔

کوئی خیال یا تعقل Ideas کسی ضرورت یا خواہش کا اظہار ہوتا ہے۔ جیسے کہ عام طور پہ معروف ہے کہ ضرورت ایجاد کی ماں ہے مگر ضرورت یا خواہش اس وقت تک کوئی شے ایجاد کرنے سے قاصر ہے، جب تک مادی وسائل موجود نہ ہوں۔ عہدِ قدیم کا انسان بہت سی اہم ضروریات رکھتا تھا جس کی بناء پہ اس نے کچھ دریافتیں کر ڈالیں۔ بنا بریں ضرورت اور خواہش ہی وہ بنیادی شے ہے جو عمرانی تغیرات کا باعث ہوتی ہے۔ ایجادات مفید مطلب ہونے کی بناء پر میلان مجتمع Trend to accumulate رکھتی ہیں۔ جس کے نتیجے میں بعض دفعہ متبادل نئی صورت یا کوئی پرانی صورت پیدا ہوتی رہتی ہے۔ اگر کوئی قدیم صورت مکمل طور پہ نئی جگہ لینے والی Supplanted ہو تو کسی خاص حالت یا مثال میں وہ مجتمع Accumulation نہیں ہوتی۔ ایسا محدود پیمانے پر ہونا ہی ممکن ہے۔ ایسا شاذ ہی ہوتا ہے کہ نئی صورت مکمل طور پہ پرانی کی متبادل ہو۔ اکثر جگہ پرانی صورتیں پہلے ہی کی طرح موجود ہیں اور دنیا میں ایسے بھی تمدنی دائرے ہیں جہاں ابھی تک کوئی تغیر واقع نہیں ہوا۔ موجود تمدنی عناصر میں (تغیر کے باب میں) ایجادات کا رجحان فروغ پذیر ہے کہ عمرانی تغیرات ہوں۔ ایجادات کے وجود میں آنے کا مقصد یہی نہیں کہ زیادہ سے زیادہ عمرانی تغیرات واقع ہوں بلکہ ان کا اصل مقصد یہ بھی ہے کہ عمرانی تغیر میں تیزی یا تندی پیدا ہو۔ ایجادات کے اجماع Accumulation سے ماسوا بھی کچھ محرکات عمرانی تغیر کا سبب بن جاتے ہیں، مثلاً ضرورت یا احتیاج ایک بہت بڑا اور قومی محرک ہے

جو ایجادات کو جنم دیتا ہے۔ جنگ میں فریقِ مخالف کے مقابلے کے لیے محارباتی آلات درکار ہوتے ہیں، مثلاً جنگِ عظیم اول اور دوم کے دوران ہی بے شمار محاربی آلات کی ایجاد ہوئی۔ ایجادات تمدن کے عملِ تغیر و ارتقاء پر اکثر و بیشتر محدود طور پہ اثر انداز ہوتی ہیں، لیکن ایسے ادوار میں جب ایجادات وجود میں نہیں آئی تھیں، عمرانی تغیر کا عمل بہت ہی محدود تھا۔ لیکن جب سے عالمگیر پیمانے پر ایجادات میں تواتر آیا ہے تو عمرانی تغیرات میں بھی ایک تواتر اور تسلسل آ گیا۔ بسا اوقات یوں بھی عمرانی عمل کے تغیر میں کمی واقع ہو جاتی ہے کہ عمرانی تغیرات پر اثر انداز ہونے والی ایجادات کی اصل طاقت کم ہو جاتی ہے۔ بعض دفعہ کچھ ایسی ایجادات ہوتی ہیں جن سے عمرانی تغیر بہت تیز ہو جاتا ہے، مثلاً ریڈیو، ٹیلیویژن، سنیما اور پریس کی ایجادات نے عمرانی تغیر میں اتنی تیزی پیدا کی جو اس سے قبل کی ایجادات سے کبھی پیدا نہیں ہوئی تھی۔ اس کے مقابلے کی روشنی، فلش لائٹ، لائیٹر اور اسی نوع کی دیگر ایجادات نے عمرانی تغیر کے عمل میں کوئی قابلِ ذکر تیزی کو پیدا نہیں کی۔

اِنسانی تاریخ کے مختلف ادوار میں بسا اوقات ایسے بڑے بڑے عمرانی تغیرات کے دائرے Cycles آتے رہے ہیں جو عمرانی تغیرات کے توسط سے نسلِ انسانی کی ترقی اور ارتقاء میں منفرد کردار ادا کرتے ہیں۔ اس کے بالمقابل دوسرے وقت کے دائرے پرِ کاہ کی حیثیت بھی نہیں رکھتے۔ مثلاً ماضی قریب میں یورپی نشاۃ ثانیہ کا دور، انقلابِ فرانس، صنعتی انقلاب، تحریکِ اصلاح کلیسا کا دور، جاگیر داریت سے سرمایہ داریت کا دور، نو آبادیاتی دور اور انقلابِ روس کا دور اور ان سب سے قبل رسالتِ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا دور، ایسے تاریخی عمرانی تغیرات کے دائرے ہیں جن کی اہمیت عمرانی تغیرات کے نقطۂ نظر سے بے مثال ہے۔ ان ادوار کی اہمیت یوں بھی بہت زیادہ ہے کہ عمرانی تغیرات کے ان ادوار میں باہمی عرصہ بہت محدود تھا اور اس کے بالمقابل عمرانی تغیرات بہت واضح، مثبت اور دور رس نتائج کے حامل تھے۔ کسی بڑے عمرانی تغیر کی بے شمار وجوہات

ہوتی ہیں مثلاً :

۱- نئی سرزمینوں کی دریافت -

۲- نئے تجارتی راستوں کی دریافت -

۳- کلاسیک لٹریچر کی بازیافت -

۴- اشیاء اور قوت کے مختلف انداز کے استعمالات -

۵- تاریخی عمل اور تاریخی تضادات -

جس طرح تمدنی عناصر متعدد ہوتے ہیں- اسی طرح عمرانی تغیرات بھی لاتعداد ہیں۔ عمرانی تغیر سماج میں ارتقا کو جنم دینے کا باعث ہیں ۔ جب تک کسی سماج میں تمدنی عناصر موجود نہ ہوں، وہاں عمرانی تغیرات رونما نہیں ہوتے ۔ خواہ لوگوں کی صلاحیتیں کتنی ہی تیز کیوں نہ ہوں ۔ اسکیموؤں میں عمرانی تغیر اس لیے سست رو نہیں کہ وہ اپنے دماغ کی صلاحیتوں اور اہلیتوں میں کسی سے کم ہیں، پاکستان میں بھی عمرانی تغیر کی رفتار اس لیے سست نہیں کہ لوگوں کے ذہن بانجھ ہیں بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ پاکستانی عوام کی دماغی صلاحیتوں اور ذہنی قابلیتوں کو اُجاگر کرنے والے تمدنی عناصر اطمینان بخش حد تک متعدد نہیں کہ پاکستانی عوام کی دماغی اور ذہنی اہلیتوں کو بروئے کار لاسکیں ۔ جُوں جُوں پاکستانی سماج میں تمدنی عناصر تسلی بخش حد تک آتے جائیں گے ۔ عمرانی تغیر میں اسی لحاظ سے تبدیلی آتی چلی جائے گی ۔ عمرانی تغیر کی رفتار میں اختلاف کی بنا محض عمرانی ترقی ہی نہیں بلکہ کسی حد تک اس کا انحصار کسی قوم کے عمرانی ورثہ Social Heritage پر بھی ہے ۔ عمرانی ورثہ کسی قوم کی اختراعات و ایجادات اور موجود مادی وسائل پر بھی مبنی ہوتا ہے ۔ یہ عمرانی ورثہ اس قوم کے فلسفۂ حیات ، نظریۂ زندگی ، ادب ، آرٹ ، سائنس ، موسیقی مصوری ، مذہب ، اخلاقی اقدار ، رسوم و رواج ، تہذیب و تمدن ، سماجی ڈھانچے ، سماجی اصُول ، نفسیاتی عوامل ، مخصوص اور متعین جغرافیائی حالات ، علاقائی عصبیتوں ، قومی اوامر و

نواہی اور جمالیاتی اظہار کے دیگر ممکنہ ذرائع پر بھی مشتمل ہے۔ عہدِ حاضر میں مادی تمدن Material Culture میں زیادہ تیزی آتی ہے اور غیر مادی تمدن میں سست روی رہی ہے مگر مجموعی طور پر اجتماعی عمل کے حوالے سے مادی تمدن اور غیر مادی تمدن دونوں میں شدید تیزی واقع ہوئی ہے۔ اس سے طبعی علوم اور مادی تمدن دونوں ہی شدت سے متاثر ہوئے ہیں۔ اگر ہم تمدن کے مختلف حصوں میں کوئی تعلق تلاش کرنے میں حق بجانب ہیں تو ہم عمرانی تغیر کی آئندہ شرح سے ہو سکتے ہیں اور اس بات کی پیش بینی کر سکتے ہیں کہ مستقبل میں مادی تمدن میں کس قدر شدید تغیر رُونما ہوگا۔

ایک ایسا تمدن جس کے مختلف اجزا میں واقع ہونے والے تغیر میں کوئی رطب و یابس نہ ہو یا وہ تغیر کسی غیر مادی شرح سے غیر متعلق ہو، تو اس کے اندر کوئی پیچیدگی پیدا نہیں ہوگی۔ مگر عمرانی ورثے کے بہت سے حصے ایک پیچیدہ مشین کی طرح باہم مربوط ہیں۔ اس لیے جب سماج کی اس مشین کا کوئی ایک حصہ تغیر پذیر ہوگا تو پوری مشین کو تغیر کی لپیٹ میں لے آئے گا۔ جب سائنس کی ایجادات کی بنا پہ زندگی اور حیات بعد الموت جیسے مسائل کے بارے میں نئے نئے تصورات وجود پذیر ہوتے ہیں، تب مذہب اور سائنس ایک دوسرے سے قریب تر ہو جاتے ہیں اور معصومیت انبیاء، زمین کی فنا و بقا، انسانی زندگی کی ابتدا کے بارے میں تصورات میں تبدیلی آجاتی ہے۔ یہ تغیر آہستہ آہستہ آتا ہے اور اس کا اثر خاندان کی زندگی اور معاشری تعلقات دونوں پر پڑتا ہے۔ تمدن کے مختلف حصوں میں دریافتوں اور ایجادوں سے مذہب کے اداروں اور خاندان سے متعلق اداروں میں تغیر واقع ہوتا ہے۔

عمرانی زندگی کے بہت سے تغیرات کا انحصار تمدن کی یا تمدن میں تکنیکی اور سائنسی دریافت پر ہوتا ہے۔ اس کی ایک معمولی سی مثال خوراک کا ڈبوں میں محفوظ ہونا ہے۔ اس نے عالمی سطح پر خواتین کے امورِ خانہ داری کو بہت متاثر کیا ہے۔ اب مرد خوراک

میں عود کو عورت سے کسی حد تک بے نیاز تصور کرنے لگا۔ مادی تمدن میں پچھلی صدیوں میں
شدید تغیرات رونما ہوئے ہیں۔ مادی کلچر یا تمدن بسا اوقات غیر مادی تمدن کو متاثر کرتا ہے اور کبھی دفعہ غیر مادی
تمدن، مادی تمدن کو متاثر کرتا ہے، عہد جدید میں عمرانی زندگی مجبور ہے کہ وہ خود کو مادی
تمدن کے تغیرات کے مطابق منظم کرے اور عمرانی تغیر مادی تمدن کے تغیر سے خود کو ہم
آہنگ کرے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ مادی تمدن بھی خود کو عمرانی زندگی کی ضرورتوں کے
مطابق ڈھال لے۔ یہ تغیر دو طرفہ بھی ہو سکتا ہے۔ دونوں تمدن بھی ایک دوسرے کو
متاثر کر سکتے ہیں ان کی آپس میں اس طرح ہم آہنگی سے سائنس اور سماج کے تغیرات کے
پہلو بہ پہلو نئی عادات، نئے تصورات، نئے تعلقات، نئے فلسفے جنم لیں گے۔ تمدن
کے عمومی مطالعہ سے جب ہم کسی خاص ملک کے تمدن کے خصوصی مطالعہ کی طرف رجوع
کرتے ہیں تو ہمارے مطالعہ میں ایسے بے شمار محرکات آتے ہیں جن کا اس تمدن میں عمرانی
تغیر پر گہرا اثر ہے۔ کچھ عمرانی تغیر ایسے ہوں گے جو ایک خاص علاقے کے مزاج سے مخصوص
ہوں گے۔ ایسا خطہ جو تمام علاقوں سے کٹا ہوا ہو۔ وہاں عمرانی تغیر کی رفتار بہت سست
ہو گی مثلاً صحرائی علاقے یا پہاڑوں میں گھرے ہوئے خطے ایسے ہیں، جہاں بیرونی تمازتِ
تمدن جلد نہیں پہنچ سکتی تو یہ عمرانی تغیر اس وقت تو اور بھی آہستہ ہو گا جب اس کا رشتہ
محض اس خطہ کی اپنی مخصوص ایجادات سے ہو۔

عمرانی تغیر میں مزاحمتیں

کسی ملک یا قوم میں عمرانی تغیر کی راہ میں بے شمار مزاحمتیں حائل ہوتی ہیں۔ ہم ان قدغنوں
Barriars کو یکے بعد دیگرے توڑتے ہی کیوں نہ چلے جائیں پھر بھی ان کے اثرات

قوی رہتے ہیں۔ تغیر کے بے شمار محرکات کا انحصار ایجادات پر ہے۔ ایجادات کسی تمدن کی تمام تر صورتِ حال کو بدل دیتی ہیں۔ مثلاً آٹوموبائیل اور مشینوں کی ایجاد سے کاشت ہیں گائے، بیل، اُونٹ اور بھینس اور سواری میں گھوڑے کے استعمال میں، تغیر واقع ہوا۔ مشین، سڑکیں، ریلوے اسٹیشن، صنعتیں اور اس نوع کی دیگر ایجادات ایسے محرکات کو وجود میں لاتی ہیں جو باہم مل کر مجموعی جدوجہد سے عمرانی تغیر میں تیز رفتاری پیدا کرنے کا باعث بنتے ہیں۔ ایسا خطہ جو تمدن کے ان مادی محرکات کو قبول کرتا ہے، وہ ان کے اثرات کو بھی اپناتا ہے۔ اسی طرح جمہوریت اور دوسرے نظریات کی قبولیت کے ساتھ بھی کئی عمرانی تغیرات اور تصورات وجود میں آئے۔ یہ عمرانی تغیرات اتنے ہی حقیقی ہیں جتنی کہ ٹھوس اشیاء یا مادی حقائق۔ کچھ ماہرین تمدنی علوم Ethologists کا دعویٰ ہے کہ مادی تمدن کے اثرات کا نفوذ بہت جلد ختم ہو جاتا ہے جبکہ غیر مادی تمدن کا اثر طویل المدت ہوتا ہے مگر ان کے بارے میں قطعیت، یا حتمیت کا رویہ اختیار نہیں کیا جا سکتا[۱۴]

۱۔ نفسیاتی عوامل (افراد اور اقوام کا مخصوص مزاج)

۲۔ توہم پرستی اور روایت پسندی۔

۳۔ مذہبی پابندیاں۔

۴۔ عمرانی اسباب (جاگیردار اور سرمایہ دار طبقات جو معاشرہ میں مقتدر حیثیت کے حامل ہوتے ہیں اور آمریت خواہ وہ پرولتاریہ ہی کیوں نہ ہو)

۵۔ جہالت۔

کسی سماج میں عمرانی تغیر پر کسی ایجاد کا اثر فوری نہیں ہوا کرتا بلکہ ایجاد یا اختراع کو اپنے نفوذ کے لیے کچھ وقت درکار ہوتا۔ جب تک وہ ایجاد عام استعمال میں نہیں آتی۔ اپنا اثر قائم نہیں کر سکتی کیونکہ اس کے مقابل ہماری متذکرہ مزاحمتیں موجود ہوتی ہیں۔

یہی مزاحمتیں عمرانی تغیر کی راہ میں قوتِ مدافعت بن کر اُبھرتی ہیں اور اس عمل میں اہم رکاوٹیں کھڑی کرتی ہیں۔

۱۔ نفسیاتی عوامل:

افراد اور اقوام کا مخصوص مزاج عمرانی تغیر کی راہ میں بہت بڑی رکاوٹ ہوا کرتا ہے کسی قوم کا عمرانی ورثہ، اس کا فلسفۂ حیات، اس کا تصور زندگی، اس قوم کے مزاج کے نفسیاتی عوامل اور افراد معاشرہ کی اپنی سماجی گروہ بندیاں اور علاقائی عصبیتیں ان کے مزاج کی تشکیل کرتی ہیں۔ سماج کے افراد اپنی انفرادی اور ذاتی عادات کی بناء پر بعض اوقات عمرانی تغیر کا رُخ موڑنے کا باعث بن جاتے ہیں۔ خاص طور پر زبان کے ضروری استعمال میں اختلاف اور رکاوٹ واضح طور پر منظر عام پر آتی ہے۔ پاکستانی قوم ہندوؤں سے کئی لحاظ سے مماثلت رکھنے کے باوجود اور ایک نسل اور ایک خطے سے تعلق رکھنے کے باوصف بھی ان سے ہم آہنگ نہ ہو سکی۔ توحیدی عقیدہ کی مالک قوم ایک غیر توحیدی عقیدہ رکھنے والی قوم سے معاشی اور سیاسی نسلی اور لسانی روابط رکھنے کے باوجود بھی منسلک نہ ہوئی۔ اسی طرح پاکستان کی عمرانی زندگی میں زبان کے اختلاف اور بنگالیوں کے مزاج اور عادات کے فرق کی بنا پر تغیر کی راہ میں مؤثر مواقع مہیا نہ ہونے کی بناء پر سماجی روابط میں مزاحمتیں پیدا ہوئیں۔ باوجودیکہ دو خطوں کے باشندے مذہبی عقیدے کے لحاظ سے ایک تھے۔ ایشیائی ممالک کے لوگ گرم جغرافیائی آب و ہوا کی بنا پہ یورپی ممالک کی نقالی کے باوجود ان کے مزاج سے ہم آہنگ نہ ہو سکے اور ایشیائی معاشرے ایک ایسی صورتِ حال سے دوچار ہوئے جس نے عمرانی تغیر کی سرعت پذیری کو شدت سے متاثر کیا۔

۲۔ توہم پسندی اور روایات پسندی :

یہ بھی عمرانی تغیر کی راہ میں شدید مزاحمت پیدا کرنے کا باعث بنتی ہیں۔ ماورائی قوتوں پر اعتقادات کی بنا پر ادویات کے استعمال کی بجائے گنڈے، تعویذ، جھاڑ پھونک اور دم وغیرہ پر یقین اس کی ایک اہم مثال ہے۔ یہی توہم پسندی زراعت کے شعبے میں بھی نظر آتی ہے اور زندگی کے دیگر شعبوں میں بھی اس کی کارفرمائیاں دکھائی دیتی ہیں۔ ماورائی قوتوں اور مقدر پر شاکر رہنے کے زیرِ اثر عمرانی تغیر کی افادیت پر بھروسا اور اس میں شمولیت سے ہچکچاہٹ محسوس کی جاتی ہے۔ اس صورتِ حال میں ایجادات پہلے ایک مخصوص طبقے میں عمرانی تغیرات لاتی ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ اول صرف ان ہی طبقات میں ان ایجادات سے مستفید ہونے کی صلاحیت موجود تھی اور پھر جب وہ عام ہوئیں تو معاشرے کے دوسرے حصوں پر بھی اثر انداز ہونے لگیں۔ پہلے پہل عام لوگ ان نئی ایجادات اور اختراعات کو توہم پرستی کی بنا پر بدعت اور شیطانی فعل قرار دیتے ہیں۔ مثلاً آج سے چند سال قبل ہمارے ملک میں عام لوگ ہی نہیں، پڑھے لکھے لوگ خصوصاً مذہبی حلقے چاند پر انسان کے پہنچنے کو بدعت، ناممکن اور عذابِ الٰہی مول لینے کا مصداق تصوّر کرتے تھے مگر جب امریکہ اور روس کے مصنوعی سیّارے انسان کو چاند پر اُتارنے میں کامیاب ہو گئے تو سب نے کہا کہ روس اور امریکہ نے کونسا بڑا کارنامہ کیا ہے یہ تو ہماری الہامی کتاب میں پہلے ہی درج ہے کہ پوری کائنات انسان کے لیے مسخر کر دی گئی ہے۔ وہ بات جو چند سال قبل نئی اور انوکھی ہونے کی بنا پر توہم پرستی کے ہاتھوں بدعت اور گناہ قرار پاتی رہی۔ بعد میں خُدا کا منشا بن گئی۔

نئی صورتِ حال کی کامیابی یا ناکامی کے بارے میں ایک ان جانا خوف اور اپنے ماضی اور اپنی قدیم روایات سے جذباتی اور نفسیاتی لگاؤ بھی اس سلسلے میں ایک اہم

رکاوٹ ہے۔ قومی تعصب، مثلاً اپنے مذہب، اپنی زبان، اپنے محلے، اپنے پرچم، اپنے رسوم و رواجات اور علاقائی عصبیتوں، قومی اوامر و نواہی، سماجی طلبو د طوطم اور عمرانی گروہ بندیوں سے رشتہ منقطع کرنا چنداں آسان نہیں۔ ہمارا خاندانی مزاج اور گھریلو دلچسپیاں یا خاندانی تربیت بھی اس سلسلے میں نہایت اہم کردار ادا کرتی ہے اور وہ عمرانی تغیر کے خلاف مزاحمت کا ایک حصار کھینچ دیتی ہے۔

۳۔ مذہبی پابندیاں :

مذہب اپنی اصل میں تو تخلیقی عمل کی رُوح کو کچلنے کی بجائے ترقی دینے اور پروان چڑھانے کا فریضہ سرانجام دیتا ہے مگر مذہب کی موجودہ صورت جو محض اندھے اعتقاد، تعصبات اور اوہام کا گورکھ دھندا ہے۔ عمرانی تغیر کی راہ میں بہت بڑی رکاوٹ بن کر رہ گیا ہے۔ عہد حاضر میں سماج کے بدلتے ہوئے تقاضوں اور معاشی انصاف کے نئے نئے نظریات کو اپنی وسعتوں میں سمونے کی بجائے مذہب ان کا مدِ مقابل ہو کر آ کھڑا ہوا ہے۔ اہل مذہب کے پاس اپنے ان اقدامات کی کوئی علمی توجیہہ بھی نہیں۔ اسلام جو خلقی تغیر کا سوتا تھا۔ جدید پڑھے لکھے طبقے میں عیسائیت کے تصور مذہب کی صورت میں منتقل ہو کر رہ گیا اور ، ان کی نظر میں اسلام پاپائیت اور گدی نشینی کی سی شے بن گیا ہے۔ اس پر ایک مخصوص طبقے کی اجارہ داری اس کی صورت کو مسخ کر رہی ہے اور نئے تقاضوں کے مطابق رہنمائی کا فریضہ انجام دینے کی بجائے پسپائی پر اصرار کر رہی ہے۔ جس سے مذہب اور اس کے تمام ادارے عمرانی تغیر کی راہ میں مزاحمت بن کر رہ گئے ہیں۔ حالانکہ انھیں عمرانی تغیر کے عمل میں سرعت پیدا کرنی چاہیئے تھی۔

۴۔ عمرانی عوامل :

جاگیرداریت اور سرمایہ داریت کے معاشرہ میں موجود طبقات، عمرانی تغیر کے عمل

یہ عجیب صورتِ حال پیش کرتے ہیں۔ ایک طرف تو وہ صاحبِ استطاعت اور مقتدر ہونے کی بنا پر عمرانی تغیر کو اپنے اندر جذب کرتے ہیں اور ایجادات کی افادیت سے بھرپور فائدہ بھی اٹھاتے ہیں اور دوسری طرف وہ معاشرے کے ماتحت اور مقہور طبقات میں عمرانی تغیر کے عمل کی راہ میں مزاحمت بن کر ابھرتے ہیں۔

اُمرا اور اصحابِ ثروت اپنی املاک اور دبدبے کے تحفظ کے لیے عمرانی تغیر کو ناممکن بنا دیتے ہیں۔ اس کی مثال پنجاب کے جاگیرداروں سے بہتر نہیں ملتی، جو اپنے علاقوں میں سکول اور کالج نہیں کھلنے دیتے تھے کہ عوام پڑھ لکھ کر ان کی چیرہ دستیوں اور ان کے ہتکنڈوں کا اس شعور کی مدد سے مقابلہ نہ کر سکیں جو تعلیم انہیں عطا کرے گی۔ ایسا نہ ہو کہ وہ اس استحصال سے نجات کی جدوجہد کریں، جو پاکستان میں وڈیرے، جاگیردار، سردار، چوہدری، سرمایہ دار اور خوانین کر رہے ہیں۔ بلوچستان میں سڑکوں کی تعمیر میں سرداروں کی مخالفت بھی اسی قسم کی ہے کہ عام لوگوں تک ترقی کے اثرات نہ پہنچ پائیں۔ اسی طرح قدیم عمرانی ادارے بھی عمرانی تغیر کی راہ میں رکاوٹ بنتے ہیں۔ پاکستان میں شادی کا ادارہ بے جا جہیز اور ناروا رسموں اور رواجات کے ذریعے جس طرح جنس کے مسائل کو پیچیدہ تر بنا رہا ہے اس سے قدیم عمرانی اداروں کا عمرانی تغیر کے عمل میں کردار بخوبی سمجھ میں آسکتا ہے۔

۵۔ جہالت:

عمرانی تغیر کی راہ میں سب سے اہم اور بڑی رکاوٹ جہالت ہے۔ لوگ لاعلمی کی بناء پر نئی اختراعات اور ایجادات سے مستفید نہیں ہو پاتے۔ جہالت ہی توہم پرستی کی بنیاد ہے۔ نئی صورتِ حال سے ہم آہنگی کی راہ میں ایک انجانا سا خوف موجود رہتا ہے۔ لاعلمی اور جہالت کی بناء پر مقتدر طبقات افرادِ قوم کا بآسانی استحصال کر لیتے ہیں۔ تعلیم نہ ہونے کی بناء پر عمرانی شعور پیدا نہیں ہو پاتا۔ کسی غیر تعلیم یافتہ سماج کے ارکان اپنے معاشرے

کے مسائل کا ادراک اور ان کے حل کے بارے میں کبھی تعلیم یافتہ سماج کے ارکان کی نسبت بہت سست رو ہوتے ہیں اور اکثر وہ نئی صورتِ حال کو قبول کرنے سے انکار کر کے عمرانی تغیر کی راہ میں مزاحمت بن جاتے ہیں۔ اس کے برعکس تعلیم یافتہ افراد سماج کے عمرانی تغیر کے عمل کو تیز کرنے میں معاون بنتے ہیں۔

عمرانی تغیّر کے محرکات کو تیز تر کرنیوالے عوامل

ا۔ ایجادیں :

عمرانی تغیرات کے عمل میں مزاحمتوں کے باوجود ایجادات اپنی افادیت کی بنا پر اور اپنی مخصوص خصوصیات کی وجہ سے بالآخر متذکرہ تمام حصارات کو توڑ کر خود اپنا راستہ بنا لیتی ہیں۔ عمرانی تغیر کے عمل میں نئی اختراعات اور ایجادات کی قبولیت میں کچھ ایسی صورتیں ہیں جو معاون بنتی ہیں۔ ایسے ممالک یا افراد جن کی آمدنیاں مسلسل بڑھتی رہیں وہ عمرانی تغیر کا تیزی سے ساتھ دیتے ہیں اور نئی نئی ایجادات اور اختراعات کو قبول کرتے چلے جاتے ہیں کیونکہ ایسے ممالک اور افراد نت نئے تجربات کرنے اور ان کے نتائج قبول کرنے کی صلاحیت سے بہرہ ور ہوتے ہیں۔

۲۔ آبادی :

آبادی میں روزافزوں اضافہ بھی عمرانی تغیرات کو قبول کرنے میں معاون ہوتا ہے۔ مثلاً پاکستان جیسی کی آبادی میں تیزی سے اضافہ ہو رہا ہے اور معاشی تنگ دستی ہمارے سماجی نظام کو شدید طور پر متاثر کر رہی ہے، خواتین کا تعلیم حاصل کرنا، پردے کے پرانے طریقوں سے بے نیازی، ملازمتوں کے حصول کی جدّوجہد، خاندانی منصوبہ بندی، بچت، بیمہ اور اسی نوع

کی دیگر صورتوں میں اضافہ عمرانی تغیر میں سرعت پیدا کرنے کا باعث ہے۔

۳۔ عمرانی عوامل :

کچھ ماہرینِ نفسیات کا خیال ہے کہ اگر بچوں کو شروع ہی سے عمرانی رسومات کی تربیت نہ دی جائے اور انہیں کسی مخصوص سماجی نظام کا ابتدا ہی سے پابند نہ کر دیا جائے تو وہ عمرانی تغیر قبول کرنے میں زیادہ متحرک ہوں گے، کیونکہ ان کی فطرت میں پرانے نظامات سے چمٹے رہنے کی بجائے نئی صورتِ حال قبول کرنے کا رجحان زیادہ نمایاں ہوتا ہے"[15]۔ بوڑھوں کی نسبت نوجوان تغیر کو جلد قبول کرتے ہیں۔

۴۔ معاشی اور وقتی تقاضے :

عوامی مزاج یا احساسات، ایجادات اور تحقیق عمرانی تغیر کے عمل کو تیز تر کر دیتے ہیں۔ اس کی مثال پاکستان میں ۱۹۷۰ء کے انتخابات ہیں۔ جب معاشی اغراض اور ضروریات کے تحت روٹی، کپڑے اور مکان کا نعرہ بلند کیا گیا۔ اس نعرے کی مقبولیت کے پیشِ نظر دیگر سیاسی جماعتوں نے بھی عوامی مزاج اور احساسات سے ہم آہنگی اختیار کرتے ہوئے اپنے منشوروں میں معاشی منصوبے شامل کیے۔ قبل ازیں معاشی مسائل کو انتخابی منشور میں پہلے اتنی اہمیت حاصل نہیں تھی۔ اس نعرے کی مقبولیت نے پاکستان میں عمرانی تغیر کے عمل میں انقلاب آفریں تبدیلی پیدا کی۔

۵۔ سائنس، علوم عمرانی، تحقیق و تجربہ :

عمرانی تغیر کے عمل اور اداروں میں وسعت، مقتدر قوت اور موجود اخلاقی ضوابط میں زوال کے رجحانات پیدا کر دیتی ہے۔ ایسے عمرانی تغیرات کے دوران انسانی تعلقات کی تدوین میں

تجربہ، عقل اور علم کو بروئے کار لایا جاتا ہے اور اس طرح انسانی کردار اور مختلف انسانوں کے مابین تعلقات میں شائستگی کی عنصریت ابھر آتی ہے ۔ وہ تمدن جو عمرانی تغیر کے نتیجے میں دب جاتے ہیں ۔ طویل المدت عمرانی تغیرات کے دوران مختلف النوع تجربات میں سعی وخطا کے عمل کے نتیجے میں زیادہ نکھر کر نئی صورتِ حال سے ہم آہنگی اور توازن پیدا کر لیتے ہیں ۔ تب تمدن کے مختلف حصوں میں زیادہ واضح ، منضبط اور مربوط رشتہ استوار ہو جاتا ہے ۔ اس سے ایک منظم سماج یا عمرانی نظام وجود میں آتا ہے ۔ عمرانی تغیر کے سلسلے میں یہ سوال بہت اہم ہے کہ تغیر یافتہ تمدن کی موروثی تمدن سے تسلی بخش ہم آہنگی کیونکر ممکن ہے ؟ کہ عمرانی نظام مستحکم اور منظم کیا جا سکے ۔ اس سوال کا رشتہ ان اقدار سے ہے ۔ جن پر کسی ترقی اور تغیر کا انحصار ہے ۔ عمرانی تغیر اچھا بھی ہو سکتا ہے اور بُرا بھی مگر اس کا انحصار عمرانی تغیر کے مطالعہ پر ہے ، جس کے بعد ہی ہم تمدن کے اچھا یا بُرا ہونے کے بارے میں کوئی رائے قائم کر سکتے ہیں ، موجودہ عہد میں مختلف ایجادات کے نتیجے میں یہ ممکن ہو گیا ہے ۔ اب تو کسی تمدن کے بارے میں کوئی رائے قائم کر سکتے ہیں ، موجودہ عہد میں مختلف ایجادات کے نتیجے میں یہ ممکن ہو گیا ہے ۔ اب تو کسی تمدن کے بارے میں اس کے مطالعہ کے بعد قطعی رائے قائم کی جا سکتی ہے بلکہ کسی حد تک اس کے عمرانی تغیرات کے بارے میں بھی پیش گوئی کی جا سکتی ہے ۔

حواشی

۱ے علی عباس جلال پوری، اقبال کا علم کلام ص ۱۴ مکتبۂ فنون لاہور، جولائی ۱۹۷۲ء
اور مزید دیکھیے ایم۔ایم شریف کی ہسٹری آف مسلم فلاسفی (انگلش) ص ۴۲۵
اور پروفیسر سعید شیخ کی "اے اسٹڈی آف مسلم فلاسفی، ص ۵۷ -

۲ے ایضاً، ص ۱۴ - مطبوعہ پاکستان فلاسفیکل کانگرس لاہور، ۱۹۶۲ء (انگلش)

۳ے علی عباس جلال پوری پروفیسر، اقبال کا علم کلام، ص ۱۴ مکتبہ فنون لاہور، ۱۹۷۲ء -

۴ے کارل مارکس اور اینگلس، منتخب تصانیف کارل مارکس اور اینگلس، دارالاشاعت ماسکو ص ۴۲

5. "Philosophy from its earliest times has been not merely on afair of the schools, or of disputation between a handful learnedmen. It has been an integral part of the life of the community."(Preface, The History of western Philosophy by Russell)

6. Peter Winch, The Ideas of a Social Science, London, Routlege and Kegan Paul. New York. Humanities Press, 1960. p.41.

7. Sadiw, K.G., Philosophy of Life, Lahore, 1960, Pakistan Philosophical Gongress, P.16, 17.

8. Sadiw, K.G., Philosophy of Life, Lahore, 1962, Pakistan Philosophical Congress, p. 16, 17.

9. The Philosophy of B. Russell, ed. Paul Arthur Schilpp. (Russells's concise Social Philosophy by Edvard C. Lindeman, New York, Tuder Publishing Company, 1951, p.559.

10. Harry Elmer Barnes, An Introducation to the History of Sociology, The University of Chicago, Illinois, U.S.A. fifth ed. 1958 P.3.

11. Eural Raab and Gertrude Jaeger Selznik, Major Social Problems, Harper and Row Publishers, New York, Evanston and London, Second ed. 1959, p.2..

12. Earal Rabb and Gertrude Jaeger Seliznick, Major Social Problems, Harper and Row Publishers, New York, Evanston and London, ed. 1959, p.4.

13. Encyclopaedia of the Social Sciences. Editor in Chief Edwin R.A. Seligman, Volume three, The Macmillan Company, Mcm Lix-New York, Thirteenth printings, 1959, P.330.

14. Encyclopaedia of the Social Sciences. Editor. Edwin R.A. Seligman, Volume III, The Macmillan Company, Mcm Lix-New York, Thirteen Printing, 1959, p.332.

15. Encyclopaedia of the Social Sciences. Edwin R.A. Seligman. Volume III, The Macmillan Company, Mcm Lix-New York, Thirteen printing, 1959, p.333.

باب دوم

فلسفۂ مذہب

باب ۶

علامہ اقبال اور ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے اپنے تصورِ مذہب میں دورِ جدید میں مذہب کو درپیش مبارزتوں Challenges کا جائزہ لیتے ہوئے ان پر بڑی مفصل اور تنقیدی بحث کی ہے۔ عصرِ حاضر میں مذہب کو درپیش مبارزتوں میں پانچ اہم ہیں :-

۱۔ سب سے پہلی مبارزت یہ ہے کہ دورِ جدید میں مذہب کا جواز کیا ہے ؟ کیا حیاتِ انسانی کے مسائل حل کرنے کے لیے مذہب کوئی رہنمائی کر سکتا ہے ؟ یا مذہب محض ایک پوجا پاٹ ، پرستش اور عبادات کا ایک مجموعہ ہے جس کا دائرہ کار محض انفرادی زندگی تک محدود ہے اور انسانوں کی اجتماعی زندگی میں مذہب سے رہنمائی لینے کی کوئی ضرورت نہیں ؟ سوال یہ ہے کہ مذہب کا صحیح تصور کیا ہے اور انسانی زندگی کے معاشی، اخلاقی، سیاسی اور عمرانی مسائل سے اس کا کس حد تک تعلق ہے ۔ عمرانی عمل اور عمرانی فلسفے میں مذہب کس حد تک رہنمائی کرتا ہے ؟

۲۔ مذہب کے لیے دوسرا چیلنج دورِ جدید میں جدلیاتِ مادیت نے پیش کیا۔ مارکس نے اخلاق، فلسفہ اور مذہب کو مادی حالات اور آلاتِ پیدائش کی نوعیت کی تعریف کہا تھا۔ فیورباخ نے کہا تھا کہ مذہب انسان کی ایک غلط فہمی پر مبنی کوشش کے سوا کچھ نہیں، جس کے ذریعے انسان نے اپنی محدودیت کو کائنات کی لامحدودیت کے مقابل تحفظ فراہم کیا۔ انسان اپنی ہی ذات کو خدا کے تصور میں منعکس کرتا ہے اور پھر اس سے اپنی کمزوریوں کو چھپاتا ہے اور حالات کے خلاف

لڑنے کے لیے حوصلہ مند ہوتا ہے۔ کیا واقعی مذہب محض حالات مادی کی تعریفیں ہے؟ کیا مذہب کا فی ذاتہٖ جواز ہے اور کیا مذہب فیور باخ کے تصور کے مطابق محض انسان نے اپنی کمزوریوں کے مقابل کائنات کی لامحدودیت کے خلاف لڑنے کے لیے بطور ایک ہتھیار وضع کیا ہے؟ جدلیاتی مادیت نے دورِ جدید میں مذہب کو ایک نہایت اہم چیلنج کے مقابل لا کھڑا کیا ہے۔

۳۔ مذہب کے لیے تیسرا چیلنج سگمنڈ فرائڈ کا ہے۔ جس نے مندرجہ ذیل کتاب میں مذہب کے بارے میں اپنا نقطۂ نظر پیش کیا :

1. Totam Taboo
2. The Future of illusion
3. Moses and Monotheism

اس کا موقف یہ ہے کہ انسان نے زندگی اور کائنات کے مقابل خود کو حقیر پایا تو اپنی دلجوئی کے لیے فطرت کی تانیس Humanisation کی۔ اس نے فطرت کی قوتوں کو عدم فہم کی وجہ سے روحانی قوتوں میں بدل دیا اور انہیں اپنی ہی طرح حساس اور خواہش مند قوتیں قرار دے ڈالا فرائڈ کے نزدیک انسان نے طفولیت کے تجربے کی بنیاد پر ایک توہم کی تشکیل کی اور وہ اپنی داخلی اور خارجی فطرت پر قابو پانے میں ناکام رہا تھا۔ اس نے ان تجربات سے استفادہ کیا جو بطور بچہ اس نے حاصل کیے تھے۔ وہ اپنے ہمہ عقل اور ہمہ قوت باپ کے ذریعے اپنا تحفظ کرتا تھا یعنی اس نے اپنے باپ کے تصور پر خدا کا تصور تشکیل دے ڈالا اور جس طرح بچپنے میں وہ باپ سے تحفظ حاصل کرتا تھا اب وہ بلوغت کے دور میں مصائب زندگی میں خدا سے تحفظ حاصل کرتا تھا۔ فرائڈ مذہب کو بچے کے تجربات کے تکرار کا نام دیتا ہے۔ تہدید آمیز صورتحال میں ایک فرد عام طور پر بچے کی طرح ہی برتاؤ کرتا ہے اور وہ اپنا تحفظ زمینی باپ کی بجائے آسمانی باپ سے حاصل کرتا ہے کیونکہ زمینی باپ کو جلد یا بدیر دنیا سے جانا ہی ہوتا ہے۔ آسمانی باپ زمینی باپ سے زیادہ با قوت اور مراعات یافتہ ہوتا ہے۔ فرائڈ مذہب کا موازنہ

بچوں کے آسیبی خلل اعصاب سے کرتا ہے۔ مذہب کے سامنے جدید دور کا اب ایک چیلنج یہ ہے کہ کیا مذہب محض آسیبی خلل اعصاب سے پیدا ہوتا ہے یا مذہب کا اس فریب نظر سے کوئی تعلق نہیں اور وہ علیحدہ اپنی ہستی کا انفراد رکھتا ہے؟

۴۔ مذہب کے بارے میں چوتھا چیلنج مذہب کی زبان ہے، کیا مذہب کی زبان جن تعقلات اور ذوات کا ذکر کرتی ہے وہ اپنے حقیقی معنوں ہی میں استعمال ہوئے ہیں، مثلاً جنّ، جنت، دوزخ، پُل صراط، فرشتے اور اسی نوع کے دوسرے الفاظ حقیقی مفہوم رکھتے ہیں یا وہ اپنے اصلی مفہوم سے ہٹ کر محض رمزیاتی اور استعاراتی طور پر مستعمل ہوئے ہیں؟ دورِ جدید میں وی آنا سرکل کے منطقی ایجابیت کے حامیوں نے اس سوال کو شد و مد سے اُٹھایا ہے۔ ان کے نزدیک مذہب کی زبان اذعانی ہے اور مذہب کے تعقلات ناشری معنی Emotive Meaning رکھتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ مذہب کی زبان اور اس کا پیرایۂ بیان کیا ہے؛ مذہب اپنے تعقلات کی تفہیم کے لیے کونسی زبان استعمال کرتا ہے؟

۵۔ دورِ جدید میں مذہب کو انسانی مسائل کے حل کے لیے عالمگیر ضابطے کے طور پر تسلیم کیا جا سکتا ہے؟ یعنی کیا مذہب نسلوں، قوموں، گروہوں کے حدود سے بالاتر ہو کر ایک ایسے روّیے کی صورت میں قبول کیا جا سکتا ہے جس سے پوری نسلِ انسانی کے ہر عہد کے مسائل کے حل میں رہنمائی مل سکے؟ کیا ایک آفاقی مذہب ممکن ہے؟

اب ہم پہلے سوال کو لیتے ہیں کہ دورِ جدید میں مذہب کا جواز کیا ہے اور کیا مذہب حیاتِ انسانی کے مسائل حل کرنے میں کوئی رہنمائی دے سکتا ہے؛ مذہب کیا محض چند عبادات پر مشتمل ہے اور یہ انسان کا انفرادی مسئلہ ہے یا مذہب کا دائرہ کار اجتماعی انسانی زندگی پر بھی محیط ہے۔ سوال یہ ہے کہ انسان کی عمرانی اور سماجی زندگی میں مذہب کا کیا کردار ہے۔ ہمارے لیے اس سوال کی اہمیت اس لیے بھی ہے کہ

"اسلام کا مستقبل بالعموم مذہب کا مستقبل ہے۔ اگر مذہب میں باقی رہنے

کی صفت ہے تو اسلام یقیناً زندہ رہے گا۔" مذہب کے مستقبل پر تبصرہ کرتے ہوئے جارج برنارڈ شا نے کہا تھا کہ اسلام کو یورپ قبول کر لے گا۔

"میں نے پیشین گوئی کی تھی کہ مستقبل میں محمدؐ کا دیا ہوا دین یورپ میں قبول ہو کر رہے گا۔ درحقیقت یہ دین آج بھی یورپ کو پسند آنے لگا ہے۔ قرونِ وسطیٰ میں عیسائی مذہبی طبقہ نے اپنی ناواقفیت یا گھناؤنے تعصب کی بنا پر اسلام کی تصویر کو زیادہ سے زیادہ خوفناک بنا کر پیش کیا تھا۔ دراصل وہ محمدؐ اور اُن کے دین سے نفرت میں حد سے تجاوز کر رہے تھے۔ وہ ان کو حضرت مسیحؑ کا دشمن سمجھتے تھے۔ میرے نزدیک یہ فرض ہے کہ محمد صلعم کو انسانیت کا نجات دہندہ قرار دیا جائے۔ مجھے پورا یقین ہے کہ اگر ان جیسا آدمی آج کی دُنیا کی قیادت سنبھال لے تو وہ یقیناً ساری مشکلات کے حل میں کامیاب ہو سکے گا اور دنیا کو امن و فلاح سے بہرہ یاب کر سکے گا۔ آج دنیا ان دونوں چیزوں کی کتنی محتاج ہے۔"[۲۶]

اُنیسویں صدی کے بعض منصف مزاج مفکرین محمد صلعم کے لائے ہوئے دین کی اصل قدر و قیمت کو پوری طرح سمجھ گئے تھے۔ کارلائل، گوئٹے اور گبن انہی میں سے چند ہیں۔ بیسویں صدی میں یورپ اس سلسلہ میں کافی آگے بڑھ چکا ہے اور محمد صلعم کے عقیدہ کو پسندیدگی کی نظروں سے دیکھنے لگا ہے۔ ہوسکتا ہے کہ آنے والی صدیوں میں وہ آگے اور اپنی مشکلات کے حل کے لیے اس عقیدہ کی قدر و قیمت کا پوری طرح قائل ہو جائے۔ میری قوم اور یورپ کے بہت سے افراد نے حال ہی میں محمد صلعم کا دین قبول کر لیا ہے۔ یہ بات ہمیں اس اعلان میں حق بجانب قرار دیتی ہے کہ اسلام کی طرف یورپ کا انقلاب شروع ہو چکا ہے۔

اُستاد قطب شہید بھی اسلام کے بارے میں اسی رجائیت کا اظہار کرتا ہے کہ "میں اس بات پر پختہ اور غیر مشروط یقین رکھتا ہوں کہ عالم اسلامی میں اسلامی زندگی

کی تجدید ممکن ہے اور مستقبل میں اسلام صرف چند ممالک کا نہیں بلکہ دنیا کا نظام بن جانے کی صلاحیت رکھتا ہے[۳۱]"

برنارڈ شا اور استاد قطب شہید کی اسلام کے بارے میں رجائیت پسندی کی بنیاد کیا ہے۔ اس امر کو سمجھنے کے لیے ہمیں دورِ جدید کے مغرب کے چند بنیادی تصورات کا جائزہ لینا پڑے گا کہ یورپ اور اس کے زیر اثر جدید تہذیب نے آج کی دنیا کو کس مقام پر پہنچا دیا ہے؟ مغربی تہذیب کے ان تصورات نے دورِ جدید کے ذہن کی تشکیل کس طرح کی ہے، اور ان تصورات نے دورِ جدید کے انسان کے مسئلہ کو کس حد تک حل کیا اور آج کے انسان کو اس سے آگے لے جانے میں کیونکر قاصر ہیں۔ یہیں مذہب نے اپنے لیے مقام پیدا کیا ہے۔ وہ تصورات یہ ہیں کہ

(الف) آج کا انسان ہر سوال کا جواب منطق اور سائنس کے حوالے سے چاہتا ہے۔ آج کا انسان محسوس مشاہدات کے ذریعے حقائق کا ادراک چاہتا ہے اور ہر اس چیز کا انکار کرتا ہے جس کی بنیاد طبیعیات کی بجائے مابعد الطبیعیات پر ہو۔

(ب) آج کا انسان ایک ایسے رویے کا طالب ہے جو اس کی زندگی میں رچ بس سکے اور اس کے مسائل کو حل کر سکے۔ آج کی ٹیکنیت یا ٹیکنالوجی، سائنس اور مشینی زندگی نے ایک طرف انسانوں کو بے شمار سہولتیں، آسائشیں اور تعیشات سے آشنا کیا ہے اور انسان کی زندگی کو جنت کا روپ دے دیا ہے تو دوسری طرف زندگی نے انسان کو معاشی، سیاسی، اخلاقی، جنسی اور ذہنی طور پر بے شمار صدمات اور مصیبتوں کے جہنم میں جھونک دیا ہے۔ انسان کو جوں جوں ادویات اور علاج کی سہولتیں حاصل ہو رہی ہیں۔ اسی قدر انسان کی زندگی مختصر ہوتی جاتی ہے، اسی قدر بیماریوں میں پیچیدگیاں پیدا ہو گئی ہیں۔ جس قدر آج کھاد اور دیگر مصنوعی طریقوں سے خوراک کے ذخائر میں اضافہ ہوا ہے، اُسی قدر صحتیں گرتی جا رہی ہیں۔ عالمی سطح پر تجارت اور نقل و حمل کے ذریعے خوراک کی بہم رسانی آسان ہو گئی ہے۔ اُسی قدر آج کا انسان افلاس، بھوک اور غربت کے جہنم میں جھلس رہا ہے۔ ایک مسئلے ہی پر کیا موقوف

ہے آج کے انسان کی پوری زندگی ایک عجیب مخمصے میں گھر کر رہ گئی ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا کوئی ایسا روّیہ ہے جو آج کے انسان کو اس اذیّت ناک اور کرب ناک صورتِ حال سے نجات دلا سکے اور اسے ایک مشین سے ایک انسان میں منتقل کر دے۔

(ج) آج کا انسان ایک ایسے روّیہ کا متلاشی ہے جس میں تفکّر کا پہلو ہو۔ یہ روّیہ عقل و خرد کے تقاضوں کو نظر انداز نہ کرتا ہو اور اس سے فکر فروغ پذیر ہو۔ قابلِ تفہیم اصطلاحوں میں بات ہو اور منطق کے تقاضوں سے صرف نظر نہ کیا جائے۔

(د) آج کا اِنسان ایک ایسے روّیے کو پسند کرے گا جس کی مدد سے دورِ جدید کے علوم و فنون کے حاصلات کی نفی اور تکذیب پر اپنا زور صرف کرنے کی بجائے ان علوم کے حاصلات کی روشنی میں اپنی نئی تشکیل ہو سکے اور اس روّیے سے ان علوم و فنون سے استفادہ کی راہیں بہتر طور پر کھل سکیں اور قابلِ ابلاغ لہجہ میں بات ممکن ہو۔

(ذ) آج کا اِنسان ایک ایسے روّیے کی جستجو میں ہے جو اِنسانوں کو نسلی، لسانی، علاقائی حد بندیوں میں مقید کرنے کی بجائے انہیں عدل، مساوات اور برابری کے اصُولوں پر عالمگیر سطح پر منظم کرے۔ انہیں قومی اور علاقائی تعصّبات سے بالاتر کر کے عالمگیر اِنسانی اخوّت کے اصُول کے تحت اکٹھا کر دے۔

(ر) اِنسانوں کی ذہنی اور تخلیقی صلاحیتوں کو اُجاگر کر دے اور انہیں پروان چڑھائے۔ فرد اور جماعت اور مرد اور عورت کے تعلّقات کے تعیّن میں درست روش کی تشکیل کرے۔

یہ وہ سوالات و تصوّرات ہیں جو آج کے دور میں پیدا ہوئے ہیں اور ان کا جواب آج کا اِنسان کسی روّیے کی مدد سے چاہتا ہے۔ عہدِ وسطیٰ کے مذہب نے ان سوالوں کا جواب اپنے انداز میں دیا تھا۔ چنانچہ مذہبی روّیہ اُس عہد کا مقبول روّیہ تھا۔ مذہب اگر آج کے دور میں پھر ایک متحرک کردار ادا کرنے کا متمنی ہے تو پھر اسے آج کے اِنسان کے مسائل کا یہ چیلنج بھی منظور کرنا ہو گا۔ جہاں تک موجودہ مذاہب کا سوال ہے۔ ان کی موجودہ صورتیں اس انسانی

مسئلے کا خاطر خواہ جواب فراہم نہیں کرتیں، طبیعیات، سائنس، فلسفہ اور دیگر علوم و فنون بھی اس انسانی مسئلہ کو حل کرنے سے قاصر ہیں ان میں سے ہر ایک کسی نہ کسی طور اپنے عجز کا اظہار کر چکا ہے۔ موجودیت یا وجودیت نے انسان کے مسئلے کو وجودی سطح پر محسوس تو کیا مگر اس کا جب خاطر خواہ جواب نہ دے سکی تو وہ اشتراکیت کے آگے جھکنے پر مجبور ہو گئی۔

جہاں تک اشتراکیت کا سوال ہے اس نے دورِ جدید کے ایک نئے مذہبی رویے کی حیثیت سے "مذہبی خلا" کو محسوس کیا اور پُر کرنے کی کوشش بھی کی[۵] مگر اس کے نتائج اتنے قبیح نکلے ہیں کہ اشتراکیت کی کشش اور ملمع کاری ماند پڑنے لگی۔ عیسائیت اور یہودیت یا ہندو مت قومی مذہبی رویے ہونے کی وجہ سے عصرِ حاضر کے تقاضوں کا ساتھ نہیں دے سکے۔ اگر دورِ حاضر میں کوئی مذہب زندہ رہ سکتا ہے تو وہ اسلام ہے۔ اسی لیے علامہ اقبالؒ اور خلیفہ حکیم نے مذہب کی بقا کو عیسائیت یا کسی اور مذہب سے وابستہ کرنے کی بجائے اسلام کے مستقبل کے ساتھ وابستہ کیا اور اسلام کے وسعت پذیر نظام کو دیکھتے ہوئے برنارڈ شا نے یورپ پر اسلام کے چھا جانے کی بات کی۔

کیا مذہب کا دورِ حاضر میں امکان ہے؛ علامہ اقبال نے اپنے مشہور زمانہ خطبات کے آخری خطبہ میں انہیں مباحث کو چھیڑا ہے اور ایک ایسی مابعد الطبیعیات کی جستجو کی سعی کی ہے جو ایک اساس کا کام دے سکے، یعنی منطقی اعتبار سے کائنات کے کسی ایسے نظریے کی تلاش جو تضاد اور تناقص سے پاک ہو اور جس میں خدا کے لیے بھی جگہ اور مقام موجود ہو۔ علامہ اقبال کانٹ کے اس دعویٰ کی تردید کرتے ہیں۔ جو اس نے مابعد الطبیعیات کی نفی میں قائم کیا تھا۔ علامہ اقبال کا کہنا ہے کہ:

"کانٹ کے اس زور استدلال نے جو فیصلہ صادر کیا ہے۔ ہمیں اس کے صحیح ماننے میں تامل ہے بلکہ اب تو یہاں تک کہا جا سکتا ہے کہ سائنس کے جدید انکشافات کو دیکھتے تو عقلاً بھی الٰہیات کے ایک مُرتب نظام کی تشکیل کچھ زیادہ دشوار نظر نہیں آتی جیسا کہ کانٹ کا کبھی خیال تھا۔ مثلاً سائنس کا یہی انکشاف کہ مادہ

لہروں ہی کی ایک مخفی صورت ہے یا یہ کہ کائنات فکر ہی کا ایک عمل ہے یا یہ کہ زمان و مکان متنا ہی ہیں"۔[۶]

وہ کانٹ کے تصور پر بھی تنقید کرتے ہوئے کہتے ہیں :۔

"کانٹ نے تو اس مسئلے میں کہ مابعد الطبیعیات کا وجود کیا ممکن ہے جو فیصلہ صادر کیا ہے۔ اس نظریے کے ماتحت کہ ایک تو شے ہے "بذاتہٖ" اور ایک شے ہے "بظاہر" لیکن فرض کیجئے معاملہ یوں نہ ہو، جیسا کانٹ کا خیال تھا بلکہ اس کے برعکس"۔[۷]

اقبال محی الدین ابن عربی کا یہ قول پیش کرتے ہیں کہ :

"وجود مدرک تو خدا ہے، کائنات معنی"۔[۸]

پھر وہ عراقی کے اس قول کا ذکر کرتے ہیں :۔

"زمان و مکان کے متعدد نظامات ہیں حتیٰ کہ ایک وہ زمان و مکان بھی ہے جو صرف ذاتِ الٰہیہ سے مخصوص ہے۔ لہٰذا عین ممکن ہے کہ ہم جسے کائنات یا عالم خارجی ٹھہراتے ہیں وہ عقل ہی کی ایک تاویل ہو"۔[۹]

علامہ اقبال مابعد الطبیعیات کے وجود پہ دلیل لاتے ہیں اور مذہب کے معتقدات کا مابعد الطبیعیاتی جواز پیدا کرتے ہیں۔

مذہب کی ہیئت پر اگر غور کیا جائے تو ہم اسے دو واضح حصّوں میں منقسم پائیں گے ایک حصّہ تو اعتقادی ہے جو اپنے وجود کا انحصار مابعد الطبیعیات پر رکھتا ہے[۱۰] اس کا دُوسرا پہلو عملی، سماجی اور اخلاقی ہے۔ مذہب اپنی مابعد الطبیعیات کی بنا پہ اپنا ایک اعتقادی نظام وضع کرتا ہے اور ان اعتقادات کی بنیاد پہ زندگی کی راہ عمل میں انسانی رویے کو متعین کرتا ہے۔ جہاں تک مذہب کے اخلاقی، عملی اور دیگر پہلوؤں کا تعلق ہے اس کے بارے میں بلا خوفِ تردید کہا جاسکتا ہے کہ مذہب جن اخلاقی اقدار کو پیش کرتا ہے۔ فلسفہ، سائنس، سماجیات، اشتراکیت یا وطنیت، نسلیت، علاقائیت اور لسانیت وغیرہ کے تعصبات افادی

اور نتائجی Utilitarianism Pragmatism اعتبار سے اس

جیسی محکم اقدار پیش کرنے سے قاصر ہیں۔ آج جب ہم معروضی نگاہ سے انسانی صورتِ حال

کا جائزہ لیتے ہیں تو ان علوم کے فروغ وارتقا کے باوصف انسان کو نہایت کس مپرسی کے

عالم میں دیکھتے ہیں اور ان تہذیبوں کو جو اس وقت ان علوم وفنون کی معراج پر ہیں سسکیاں

لیتے ہوئے محسوس کرتے ہیں۔ یوں محسوس ہوتا ہے کہ فلسفہ، سائنس اور دیگر علوم پر ان کی قوت

سے زیادہ بوجھ ڈال دیا گیا ہے اور ان پر اندھا اعتماد کر کے اس سے ان سوالات کے جواب

بھی طلب کرنے کی کوشش کی گئی ہے جو وہ دینے سے قاصر ہیں چنانچہ

"عصرِ حاضر کے تنقیدی فلسفوں اور علوم طبیعہ میں اختصاص نے

انسان کی جو حالت کر رکھی ہے، بڑی ناگفتہ بہ ہے۔ اس کے فلسفۂ

فطرت نے تو بے شک اسے یہ صلاحیت بخشی کہ قوائے فطرت کی

تسخیر کرے۔ مگر مستقبل میں اس کے ایمان اور اعتماد کی دولت چھین کر لے۔"[۱۲]

جیسا کہ اس اقتباس میں علامہ اقبال نے کہا ہے کہ "اس کے فلسفہ فطرت نے تو بیشک

اسے یہ صلاحیت بخشی کہ قوائے فطرت کی تسخیر کرے۔" مگر اس کی یہ غلطی بھی ہے کہ وہ

انسان کو بھی محض مظہرِ فطرت سمجھ کر اسی منہاج سے اس کے ساتھ سلوک کرے۔ یورپ

میں چونکہ انسان کو محض ایک مشین اور ایک مظہر فطرت سمجھ لیا گیا۔

چنانچہ وہاں اس کے نتائج قبیح پیدا ہوئے۔

"عصرِ حاضر کی ذہنی سرگرمیوں سے جو نتائج مرتب ہوئے ان کے زیرِ

اثر انسان کی رُوح مُردہ ہو چکی ہے یعنی وہ اپنے ضمیر اور باطن سے ہاتھ

دھو بیٹھا ہے۔ خیالات اور تصوّرات کی جہت سے دیکھیے تو اس کا

وجود خود اپنی ذات سے متصادم ہے۔ سیاسی اعتبار سے نظر ڈالیے تو افراد

افراد سے، اس میں اتنی سکت ہی نہیں کہ اپنی بے رحم انسانیت اور

ناقابل تسکین جوعِ زر پر قابو حاصل کر سکے۔ یہ باتیں ہیں جن کے زیرِ

اثر زندگی کے اعلیٰ مراتب کے لیے اس کی جدّوجہد بتدریج ختم ہو رہی
ہے بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ وہ درحقیقت زندگی ہی سے اُکتا چکا ہے۔
اس کی آنکھوں کے سامنے ہے۔ لہٰذا اس کا تعلق اپنے اعماق وجود
سے منقطع ہو چکا ہے"[۱۳]

موجودہ علوم و فنون جو قوائے فطرت کی تسخیر کے لیے تھے جب انھوں نے انسان ہی کو مسخر کر لیا تو اعماقِ وجود سے انسانی تعلق کا انقطاع کوئی انہونی بات نہ تھی۔ سائنس بھی اِنسان کو اس کے اعماقِ وجود سے متعلق کرنے سے قاصر رہی۔ دراصل سائنس کا منصب ہی یہ نہیں کہ وہ انسان کے اِن مسائل کا جواب فراہم کرے۔ سائنس کا تعلق اِنسانی وجود کے طبیعی پہلو سے ہے، اِنسانی وجود کے عمرانی، ثقافتی اور اخلاقی پہلو سے متعلقہ مسائل کا حل سائنس کے پاس نہیں ہے۔ مظہرِ فطرت کے بارے میں سائنس اس بات کا جواب تو دے سکتی ہے کہ وہ اپنی سطح ہموار کیوں رکھتا ہے؟ مظہرِ فطرت سے آگے جب بات انسان کے ثقافتی، عمرانی، نظریاتی، اخلاقی اور سیاسی وجود کی طرف آتی ہے تو سائنس اس کا جواب دینے کی بجائے اپنے عجز کا اعتراف کرتی ہے۔ جارج لنڈبرگ کہتا ہے۔

"یہ کہنا مجھے لغو معلوم ہوتا ہے کہ سائنس دان کی حیثیت سے یہ سائنس دان کا اخلاقی فرض ہے کہ وہ تالار بلدیہ کو بھک سے اُڑ جانے سے بچائے بھی۔ یہ سوال کہ آیا تالار بلدیہ کو اُڑا دیا جائے یا نہ اُڑایا جائے۔ سائنسی سوال نہیں ہے۔ نہ ہی یہ ایسا سوال ہے جس کا کوئی بھی سائنس جواب دے سکتی ہے۔ بہرحال طبیعیات تو اس کا جواب ہرگز نہیں دے سکتی۔"[۱۴]

مزید وہ لکھتا ہے:۔

"جب یہ معلوم ہو جائے کہ ڈائنامیٹ کیسے تیار کیا جاتا ہے اور اس کے خواص کیا ہیں تو یہ سوال رہ جاتا ہے کہ کیا ہم اسے ہوائی جہازوں سے گرائیں اور گرجے اور شہر تباہ کر دیں یا اسے پہاڑوں میں سڑکیں

بنانے کے لیے استعمال کریں ؟ جب ہمیں بعض گیسوں اور دواؤں کے اثرات معلوم ہو جائیں تو یہ سوال رہ جاتا ہے کہ کیا ہم انہیں درد اور مرض کی تخفیف کے لیے استعمال کریں یا بے بس اور بے ضرر آبادیوں کو تباہ کرنے کے لیے، ترقی یافتہ کیمیا اور طبیعیات میں یقیناً کوئی ایسی شق نہیں جو ان سوالوں کا جواب دے سکے۔"[۱۵]

جارج لنڈ برگ سائنس کے انسانی مسائل کے حل کے بارے میں عجز کے بارے میں کہتا ہے کہ

"میں کہنا یہ چاہتا ہوں کہ کوئی سائنس بھی ہمیں یہ نہیں بتاتی کہ اس سے حاصل شدہ علم کا کیا استعمال کیا جائے۔ سائنس تو ہمیں صرف ایک موٹر اور ڈرائیور مہیا کر دیتی ہے لیکن وہ بحیثیت سائنس کے یہ نہیں بتاتی کہ ہم موٹر کو کہاں لے جائیں"۔[۱۶]

برگ ان اصطلاحوں کا بھی نوٹس لیتا ہے جو کہ سائنس زدوں کی طرف سے استعمال کی جاتی ہیں وہ کہتا ہے کہ

"جس غیر ذمہ داری سے آج کل "سائنس" اور "سائنسی منہاج" کے الفاظ کا استعمال ہو رہا ہے اس پر بعض ممتاز سائنس دانوں نے بجا طور پر تشویش کا اظہار کیا ہے اور یہ شبہ ظاہر کیا ہے کہ ایک واحد سائنسی منہاج ہے بھی یا نہیں"۔[۱۷]

سائنس انسان کے محض مظہری پہلو کو جان سکتی۔ عمرانی، اخلاقی یا روحانی زندگی کے کسی پہلو پر کیوں حکم نہیں لگا سکتی۔ کیونکہ سائنس کا پیرائیہ بیان تشریحی اور بیانیہ Descriptive ہے اور وہ اسی بناء پر کائنات کے بارے میں جزوی سوچ کی حامل ہوتی ہے۔ اقبال کے تصور زمان و مکان میں ڈاکٹر رضی الدین صدیقی لکھتے ہیں۔

"ڈبرڈک نے مثال کے طور پر بتایا کہ سائنس میں یہ سوال کرنا بے معنی ہے کہ برق کی حقیقت یا ماہیت کیا ہے بلکہ صحیح سوال یہ ہوگا کہ قوتِ برق کا عمل کیا ہے"۔ [۱۸]

چنانچہ اس سائنسی طرزِ سوچ کا ایک بنیادی نقص یہ ہے کہ

"سائنس حقیقت کو ایک باضابطہ منظم وحدت کے طور پر نہیں پیش کرتی بلکہ اس کے مختلف اجزا سے فرداً فرداً بحث کرتی ہے۔ سائنس کی تین بڑی قسمیں مادہ، زندگی اور ذہن سے متعلق علوم پر یعنی طبیعی، حیاتی اور نفسیاتی علوم پر مشتمل ہیں اور اسی بات سے سائنس کی محدود رسائی کا اندازہ ہوسکتا ہے کہ ان میں سے ہر علم حقیقت کا صرف ایک ہی پہلو پیش کرسکتا ہے اور مکمل حقیقت کو نہیں بیان کرسکتا۔ سائنس کا طریقِ کار ہی کچھ اس قسم کا ہے۔ اس کے برعکس مذہب حقیقت کو بحیثیت ایک وحدت کے محسوس کرتا ہے اور اس لیے اس کو سائنس سے جو حقیقت کے اجزا سے بحث کرتی ہے۔ کسی قسم کا اندیشہ نہیں ہوسکتا"۔ [۱۹]

گویا مذہب کا پیرایۂ بیان تشریحی ہونے کی بجائے تخلیقی ہے اور وہ حقیقت کے بارے میں نئے نئے انکشافات کرتا ہے اور جوں جوں انسان مذہبی رنگ میں رنگا جاتا ہے۔ وہ حقیقت کا وجودی علم حاصل کرتا جاتا ہے۔ سائنس اور مذہب یا فلسفہ اور مذہب کی تطبیق کی کوشش اقبال اور خلیفہ حکیم سے لے کر ابن رشد اور اس سے بھی قبل فارابی، ابن سینا اور الکندی تک میں موجود ہے اور اس سے قبل فلاطونس اور سکندریہ کے فلو تک میں یہی کوشش پائی جاتی ہے بلکہ فلو اور البیرونی کے نزدیک تو سقراط افلاطون اور ارسطو تک اپنے عہد کے مذہبی معتقدات اور سائنس اور فلسفہ میں تطابقت کی کوشش کرتے رہے ہیں۔ [۲۰]

تاہم اکثر فلاسفہ میں یہ کوشش حد اعتدال سے گزر گئی۔ خلیفہ حکیم بھی اپنے نظریۂ حیات میں مذہب اور سائنس کی تطبیق کرتا ہوا نظر آتا ہے اور کہتا ہے کہ

"تمام فلسفہ کا آغاز و انجام حیرت سے ہوتا ہے، یہی حالت سائنس کی ہے اور یہی حال مذہب کا بھی ہے۔"[۲۱]

"سائنس نے ایک ایسے مقام کا انکشاف کیا ہے کہ جس میں اس کا انداز غیر مرئیات کی طرف اب توہمات سے بالکل آزاد ہے۔ ویسا ہی دعویٰ مذہب کی طرف سے قرآن پاک نے پیش کیا ہے۔"[۲۲]

"تحقیق حق میں سائنس اور مذہب کے بہت سے اساسی تصورات مماثل ہو سکتے ہیں۔"[۲۳]

"موجودات کی وحدت کا تصور سائنس اور تمام سچے مذاہب کا بنیادی مسئلہ ہے۔"[۲۴]

مگر اس طرزِ تفکر کی بنیادی غلطی اظہر من الشمس ہے۔ سائنس اور مذہب کے معتقدات اور طرزِ فکر میں کوئی مماثلت نہیں۔ سائنس قوائے فطرت کو سمجھنے اور سمجھانے کی کوشش، اور کائنات کے ساتھ انسان کے تعلق کو سمجھانے کی سعی ہے اور کائنات کے مظاہر کو انسانوں کے تصرف میں لانے کے لیے تسخیر کی راہیں سجھاتی ہے۔ سائنس کی مدد سے انسان کائنات کو مسخر کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اگر سائنس کی مدد سے خود انسان کو مسخر کرنے کی کوشش کی جائے گی تو سوائے انتشار کے کچھ حاصل نہیں ہوگا۔ انسان کے مظہری وجود کو سائنس سے سمجھا جا سکتا ہے مگر اس کے رُوحانی، ثقافتی اور اخلاقی وجود کو سائنسی منہاج سے سمجھا نہیں جا سکتا۔ سائنس کے حدُودِ کار کو انسان کے روحانی اور ثقافتی اور اخلاقی وجود کی ماہیت سمجھنے تک پھیلا دینا گویا سائنس کی حدُود اس کی اپنی بساط سے وسیع کر دینا ہے۔ سائنس کا موضوع قوائے فطرت کی تسخیر ہے اور مذہب کا موضوع حقیقت کی یافت۔

البتہ سائنس اور مذہب یا سائنس اور فلسفہ اور مذہب اس لحاظ سے ایک دوسرے کے قریب ضرور ہیں کہ حقیقت کی یافت میں انسان کو نئی نئی جہتوں کی طرف رہنمائی دیتے ہیں۔ مذہب انسان کے سب سے اعلیٰ منصب اور مقصد حقیقت کی یافت کا مدّعا رکھتا ہے اور انسان کے اور خدا کے درمیان تعلّق کی نوعیت سمجھنے اور اس کے تعین کرنے میں رہنمائی دیتا ہے۔ فلسفہ اور سائنس حقیقت کی تلاش اور صداقت کی یافت میں مظہرِ فطرت کی نت نئی نوعیتوں کے انکشاف سے مذہب کی معاونت کرتے ہیں۔ مذہب حقیقت کے کلی وقوف و ادراک کے سائنس اور فلسفہ کے جزوی حقیقت کے ادراکات کی مدد سے انسانی فہم میں لانے کے لیے ان سے معاونت حاصل کرتا ہے[25]۔ اس کا بنیادی سبب یہ ہے کہ مذہب اپنے حقائق کا ابلاغ عقلی سطح پر کرنے کے لیے لسان و زبان کے ذرائع کا پابند ہے۔ زبان جملوں سے ہی مرتب ہوتی ہے اور ہر جملہ تصوّرات اور ایک Copula پر مشتمل ہوتا ہے اور ہر تصوّر مظہری کائنات کے حوالے سے ترتیب پاتا ہے۔ لہٰذا مذہب کو اپنے مقدمات اور تصوّرات کے ابلاغ کے لیے سائنس، فلسفہ اور حواسی علوم سے مدد لینا پڑتی ہے[26]۔ یہ مذہب کی مجبوری نہیں بلکہ انسان کی مجبوری ہے کہ وہ حقیقت کا تصوّر مظہری حقیقت سے ماورا ہو کر نہیں سمجھ سکتا۔ جوں جوں فلسفہ اور سائنس کے ارتقا سے انسانی ذہن باشعور ہو گا۔ وہ حقیقتِ اولیٰ کی تفہیم و یافت میں زیادہ باشعور ہوتا جائے گا۔ طوالت کے خوف سے بچتے ہوئے میں محض ایک ہی مثال پیش کروں گا۔ معراج کا واقعہ زمان و مکان کی اضافیت کے سبب جس قدر قابلِ فہم آج ہو سکا ہے اس سے قبل ممکن نہ تھا۔ دوسرے آج سے قبل مادے کو قابلِ تحلیل تصوّر نہیں کیا جاتا تھا۔ چنانچہ مادے کو قدیم اور ازلی تصوّر کیا جاتا رہا اور تمام حیاتِ انسانی کی مادی تعبیرات مادے کے تصوّرِ قدیم پر ہی اپنی اساس رکھتی تھیں۔ آج جب مادہ قابلِ فنا اور قابلِ تحلیل ثابت ہو چکا ہے تو مادے کے قدیم ہونے کا نہ صرف نظریہ باطل ہو گیا بلکہ اس پر اساس

رکھنے والے تمام تصورات بھی باطل ٹھہرے۔ چنانچہ

"طبیعی سائنس کی بنیادوں میں تبدیلی ہو رہی ہے اور اس تبدیلی کے باعث وہ مادیت جو سائنس کی وجہ سے پیدا ہوئی تھی۔ معدوم ہوتی جا رہی ہے اب وہ دن دُور نہیں کہ مذہب اور سائنس ایک دُوسرے سے ایسی ہم آہنگی محسوس کریں جس کا اس سے قبل خیال بھی نہیں آسکتا تھا"۔[۲۷] طبیعی سائنس کی بنیاد پر جو تصورات تشکیل پائے تھے وہ اب تبدیلی کے مرحلے سے گزرنے لگے ہیں اور مادے کے قدیم ہونے کے تصور سے حیات کی رُوحانی اساس سے متعلقہ تعبیرات کا سائنس کی مادی تعبیرات سے اختلاف ختم ہوتے لگا ہے اور حقیقت کے ابلاغ میں سائنس مذہب سے اپنا تضاد ظاہر کرنے کی بجائے اس سے موافقت ظاہر کرنے لگی ہے :۔

"طبیعی سائنس، جس کی تشکیل ان بنیادوں پر کی گئی ہے۔ مادیت کو خیرباد کہہ چکی ہے اور حقیقت کے متعلق سائنس کے تصور اور مذہب کے تصور میں کوئی تضاد نہیں ہے"۔[۲۸]

یہاں ایک بات نوٹ کرنے کے قابل ہے کہ مذہب کے مقدمے کی صداقت شروع ہی سے قائم ہے کیونکہ اس کی اساس حقیقت کے کُلی تصور پر رکھی گئی ہے۔ البتہ سائنس اپنے ارتقائی مراحل سے مختلف مقدمات کی تشکیل و تردید اور تکذیب سے گزرتی رہی ہے۔ فلسفہ اور سائنس کا تصور جزوی ہے اور وہ حقیقت کی بابت میں مختلف مقدمات کی جزوی تشکیل سے گزرتی چلی آرہی ہے اور اس میں ابھی نہ جانے کتنی ارتقائی منازل منکشف ہونا باقی ہیں۔ مذہب ابلاغ حقیقت کے ذرائع سائنس سے مختلف رکھتا ہے (جن کے بارے میں ہم آگے ذکر کریں گے) مذہب حقیقت ازلی کی تفہیم کے لیے جو مابعد الطبیعیات تشکیل

دیتا ہے، وہ ادعائی بنیادوں پہ استوار نہیں بلکہ اس کی ایک حقیقت پسندانہ اساس موجود ہے۔ البتہ اسے تسلیم کرنے میں کوئی باک نہیں کہ اس مابعد الطبیعیات کی تفہیم اور ابلاغ ہمارے نزدیک نہایت مشکل تو ہے مگر ناممکن نہیں مذہبِ اسلام کے اعتقادی پہلو کی اساس اسی قابلِ فہم مابعد الطبیعیات پر ہے۔ اسلام جس غیب پر ایمان لانے کی دعوت دیتا ہے وہ غیب اس لیے ہے کہ وہ حواس کی دنیا میں موجود نہیں اور حواس کے ذریعے قابل محسوس نہیں مگر اس کا مطلب یہ تو نہیں کہ وہ قابلِ فہم بھی نہیں۔ ایمان اندھا اعتقاد نہیں ایمان کا مطلب تعقل اور تفکر کے ذریعے صداقت یا حقیقت کا بالقلب اقرار ہے۔ ذہن بسا اوقات صداقت کو قبول کرتا ہے مگر جب تک قلب اس کی تصدیق نہ کرے اس وقت تک انسانی کردار میں تغیر رُونما نہیں ہوتا۔ عقل کے ذریعے سمجھنا ایمان کی پہلی سطح ہے۔ البتہ عقل کے ادراک وشعور کے بعد دل سے اس صداقت کی تصدیق ایمان کا جوہر ہے۔ مذہبِ اسلام جب ایمان کا تقاضا کرتا ہے تو وُہ شعور وادراکِ حقیقت سے بڑھ کر تصدیق بالقلب کا طالب ہوتا ہے تاکہ تصدیق بالقلب کرنے والے کے کردار میں تغیر رُونما ہو۔ اگر کوئی حقیقت کردار میں تغیّر پیدا نہیں کرتی تو اس کا مطلب یہ ہے کہ حقیقت کا ادراک ہوا ہو تو ہوا ہو مگر حقیقت پر ایمان کا اظہار نہیں کیا گیا۔ یہاں سقراط کا ذکر بے جا نہ ہوگا۔ اس نے جب "علم نیکی"[٢٩] کہا تو اس نے یہ مغالطہ کیا کہ علم یا حقیقت کا وقوف اس قدر طاقت ور ہوتا ہے کہ جاننے والے کے کردار میں تغیر بھی پیدا کر دے۔[٣٠]

علم یا حقیقت کے وقوف کی جب قلب تصدیق کرتا ہے۔ تب سیرت متغیر ہوتی ہے۔ ایمان سے مذہب کی مُراد یہی ہے کہ انسان توحید خدا، معاد اور رسالت کا نہ صرف کہ وقوف و ادراک حاصل کرتے بلکہ اس سے بڑھ کر اپنے اس علم کی اپنے قلب سے تصدیق کرے اور قلب، کی یہ تصدیق ہی اس کی کردار سازی کرے گی۔ ایمان کے تضمن

Connotation کو سمجھنے میں جس قدر فہمِ انسانی نے ٹھوکر کھائی ہے۔ اس کی بنا پر ایمان کو ایک اندھا اعتقاد قرار دے دیا گیا ہے۔ حالانکہ ایمان کی اوّلین شرط وقوفِ حقیقت ہے اور تصدیق بالقلب اس کی دُوسری شرط ہے۔ اسی وجہ سے اقبال نے مذہبی وجدان میں تفکّر کی موجودگی کا اثبات کیا تھا۔ اور کہا تھا کہ

"اس امر سے انکار نہیں کیا جاسکتا ہے کہ ایمان محض تاثیر نہیں اس میں ایک طرح کا عقلی عنصر بھی ہوتا ہے۔"[۳۰]

یہی نہیں بلکہ فکر و وجدان میں کوئی تضاد نہیں۔ عقل سے اُوپر وجدان اور وجدان سے اُوپر الہام اور اس سے اُوپر کشف ہے اور اس سے اُوپر عقل کی اعلیٰ صورت وحی ہے۔ وحی کی حالت میں اِنسان کا تعلق حقیقتِ ازلی سے براہِ راست قائم ہو جاتا ہے اور حقیقتِ ازلی یا خُدا وحی کے ذریعے کلام کرتا ہے جسے وحی کا ملکہ حاصل ہوتا ہے اسے مذہب کی زبان میں "نبی" کہا جاتا ہے۔ وحی کا یہ ملکہ انبیاء کے ساتھ ہی مخصوص ہے۔ عقل اس لیے ابلاغ کا ذریعہ ہے کہ اس کا تعلق ایسے جُملوں کی ادائیگی سے جو اپنی اساس طبیعی دنیا میں رکھتے ہیں، جس طرح فطرتیت درجاتی سطح پر بلند ہوتی جاتی ہے اِس طرح عقل بھی درجاتی سطح پر بلند ہوتی چلی جاتی ہے۔ خلیفہ عبدالحکیم فطرتیت کے درجاتی پہلوؤں کے بارے میں کہتے ہیں :۔

"فطریت درجاتی وجود کی حامل ہے۔ جس کے چار درجات ہمارے مشاہدہ اور تجربہ میں آچکے ہیں۔ یعنی مادہ، حیات، نفس بہیمی اور نفس بشری، حیات مادہ کے لیے مافوق الفطرت چیز ہے، نفس بہیمی حیات کے لیے فوق الفطرت ہے، اور نفس بشری ان تمام مراتب کے لیے ماورائے فطرت ہے۔ جو اس سے فروتر ہیں۔ ادنیٰ کے قوانین اعلیٰ پر عمل پیرا نہیں ہو سکتے۔ اگرچہ کہ اعلیٰ ادنیٰ کو اپنے اندر سمو لیتا، گھل مِل جاتا اور اپنے ابواب سببیت کے مطابق اس کو ڈھال لیتا ہے۔ یہ ہمارے عام تجربہ کی قلمرو

ہے اور مذہب کے اس اعتقاد میں کوئی غیر معقولیت نہیں یہ مراتب وجود کو مزید وسعت دیتا ہے اور ہم سے اس یقین کا مطالبہ کرتا ہے کہ فطرت تجربہ شدہ ترتیب پر ختم نہیں ہوجاتی، یہ مادہ سے خدا کی طرف وسعت پذیر ہوتی ہے۔"[۳۱] حواسی عقل عقل کی سب سے نچلی سطح ہے اور وحی سب سے اعلیٰ سطح۔ ایمان کی ابتدا عقل اور اس کی انتہا ذاتِ خدا سے دو بدو ہوتا ہے۔ جہاں حقائق اعلیٰ کا ابلاغ Communication بلاواسطہ ہوتا ہے اور یہاں ایمان اپنی اعلیٰ صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔

جہاں تک مذہب کا عمرانی پہلو ہے اس کے بارے میں ہم نے پورے مقالے میں بحث کی ہے اور مذہب اسلام جس قسم کا نظریاتی سماج تخلیق کرتا ہے۔ اس کی خلاقانہ صفات کا جا بجا دیگر نظاموں سے مقالہ میں موازنہ کیا گیا ہے اور بتایا ہے کہ اسلام جس قدر متوازن عمرانی نظام تشکیل کرتا ہے۔ دورِ حاضر کے مروّجہ نظام اس کی گرد کو بھی نہیں پہنچ سکتے۔ اسلام نے پوری دنیا میں انقلابی عمرانی رجحانات کی تخم ریزی کی ہے۔ اسلامی انقلاب دنیا کا پہلا انقلاب تھا اور فکرِ انسانی کے بلوغ کی منزل میں سب سے اہم موڑ کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس نے نہ صرف مشرق بلکہ مغرب کو بھی عظیم الشان عمرانی اور تہذیبی انقلاب سے روشناس کرایا۔ یہی وجہ تھی کہ مغرب کے عظیم دماغوں نے آستانہ اسلام پر جبہ سائی کرتے ہوئے اس کے احسانات اور اس کی عظمت کا اعتراف کیا ہے۔ گوئٹے اکرمان سے مخاطب ہو کر کہتا ہے۔

"یہ تعلیم کبھی ناکام نہیں رہتی، ہم اپنے تمام نظامات کے باوجود اس سے آگے جا سکتے ہیں اور نہ کوئی انسان جا سکا ہے"[۳۲]

کینیڈا کے ایک جج مسٹر جسٹس کریباٹس نے لکھا ہے:۔

"حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم غالباً دنیا میں حقوقِ نسواں کے سب سے
بڑے علمبردار تھے[۳۳]"، اور اسی بنا پر برنارڈ شا نے یورپ کے مستقبل
کو اسلام کے ساتھ وابستہ کیا تھا[۳۴]"

ایک ایسا ضابطۂ حیات جو انسانوں کی محض انفرادی آرزوؤں سے متعلق ہو اور اجتماعی
ضرورتوں اور احتیاجات سے لاتعلق ہو وہ اس قابل نہیں کہ انسان کی انفرادی زندگی میں بھی
دخیل ہو۔ مذہب کو اجتماعی زندگی سے کبھی بھی لاتعلق نہیں سمجھا گیا۔ اس تفکر کا آغاز تحریک
اصلاحِ کلیسا اور تحریک احیائے علوم کے دور میں ہوا جب کلیسائے روم اور کلیسائے انگلستان
نے یورپ کی سیاسی زندگی میں غلبہ حاصل کرکے مذہب کے نام پر بے جا مداخلت کی، ورنہ
اس سے قبل مذہب پوری انسانی زندگی پر متصرف تھا۔ اسلام جو حیات کا کلی تصور رکھتا ہے۔
وہ مذہب کو پوری انسانی زندگی پر متصرف خیال کرتا ہے۔

جہاں تک مذہب کے عمرانی زندگی سے متعلق ہونے کا سوال ہے۔ اس بارے میں
یہ امر واضح ہے کہ ہر تمدن، ہر ثقافت، ہر تہذیب اور ہر عمرانی نظام کی بُنت میں مذہب
کو ایک بنیادی عنصر کی حیثیت حاصل رہی ہے۔

۲۔ کارل مارکس کی مادی جدلیت نے دورِ حاضر کے لیے ایک عظیم چیلنج پیدا کیا۔ فیورباخ
نے اپنی کتاب "The Essence of Christianity" مطبوعہ ۱۸۴۱ء میں
مذہب کو ایک نئے پہلو سے متعارف کرایا۔ فیورباخ کے نزدیک انسان محض اپنی ذات سے
اُلجھا ہے جب وہ یہ خیال کرتا ہے کہ وہ کسی ازلی صداقت سے متعلق ہو رہا ہے اور وُہ
سوائے اپنی ذات اور اپنی خواہشات کے کسی کی پرستش نہیں کرتا۔ حالانکہ وہ یہ تصور کر رہا
ہوتا ہے کہ وہ خدا یا دیوتاؤں کی عبادت کر رہا ہے۔ فیورباخ کے خیال میں:

"انسان نے معروضیت کو پایا مگر اس نے اس معروضیت کو اپنی فطرت

کے بارے میں قبول نہ کیا۔"[۳۵]

"انسان محض اپنی ذات سے اُلجھتا ہے جب وہ یہ تصور کرتا ہے کہ وُہ کسی دائمی سچائی سے متعلق ہو رہا ہے اور وہ سوائے اپنی ذات اور اپنی خواہشات کے کسی کی پرستش نہیں کرتا۔ حالانکہ وہ یہ تصوّر کر رہا ہوتا ہے کہ وہ خدا یا دیوتاؤں کی عبادت کر رہا ہے۔"[۳۶]

وُہ اپنے تصور کو زیادہ میکانکی اور پیچیدہ اس وقت بنا دیتا ہے جب کہتا ہے کہ

"ابھی تک یہ عمل لاشعوری ہے تاہم تمام مذہبی واردات توہم ہیں"۔[۳۷]

اس سے فیورباخ کا مقصود یہ ہے کہ وہ یہ ثابت کرے کہ

"مذہبی ایمان کی تمام صورتیں کچھ انسانی خواہشات کی تسکین کے لیے معروضی واقفیت پر مبنی کوششیں ہیں۔ خدا کی قدرت پہ ایمان کی خواہش اس بات کی مظہر ہے کہ ہم بہت اہم ہیں۔ خدا کا موضوعی تجربہ اس امر کی کوشش ہے کہ کم و بیش تمام وجودوں سے بڑھ کر ہمارے وجود زیادہ اہم اور اعلیٰ نوعیت کے وجود ہیں"۔[۳۸]

یہ تھی وہ اساس جس پر چل کر کارل مارکس نے کہا کہ مذہب، فلسفہ، اخلاق تمام سماج کے طریقِ پیدائش اور آلاتِ پیدائش کی تعریض ہوتے ہیں۔

"یہ مادی حواس، قابل ادراک دنیا، جس سے کہ ہم متعلق ہیں ہی حقیقت واحدہ ہے۔ ہمارا شعور اور سوچ اور فوق الحواس جو کچھ کہ محسوس ہوتا ہے۔ وہ ہمارے مادی جسمانی اعضأ اور دماغ کا نتیجہ ہے۔ مادہ ذہن کی پیداوار نہیں بلکہ ذہن ہی مادہ کی اعلیٰ طرز کی پیداوار ہے۔"[۳۹]

اس بنا پر مارکس مذہب کی تنقیض میں فیورباخ کی پیروی کرتا ہے کہ واضح اور خالص قسم کی مادیت میں مذہب کا کوئی مقام نہیں جیسا کہ لینن کہتا ہے:

"تمام معاصر مذاہب اور کلیسا اور تمام طرز کی مذہبی تنظیموں کے بارے میں مارکسیت کا ہمیشہ نقطۂ نظر یہ رہا ہے کہ یہ بورژوا کا ایک ہتھیار ہے۔ جس سے کہ وہ مزدوروں کے استحصال کا جواز اور اپنے عمل کا دفاع کرتے ہیں۔[۴۰]"

فیورباخ اور مارکس کا نقطۂ نظر مذہب کے بارے میں بنیادی طور پر ایک ہو جاتا ہے جب مارکس یہ کہتا ہے کہ

"مذہب انسان کی ایک غلط فہمی پر مبنی کوشش ہے۔ جس کے ذریعے اس نے اپنی محدودیت کو کائنات کی لامحدودیت کے مقابل تحفظ فراہم کیا ہے۔ جو کچھ کہ وہ سوچتا ہے وُہی کچھ وہ کائنات کے اس آئینہ میں دیکھتا ہے۔ مگر انسان اس بات کا ادراک نہیں رکھتا۔[۴۱]"

مارکس اپنے اس تصوّر کی کچھ وضاحت بھی کرتا ہے اور وہ یوں کہ

"انسان دو طرح سے زچ ہوا ہے۔ ایک فطرت کی طرف سے اور دُوسرے سماج کی طرف سے۔ سماج میں موجود بے پناہ غربت، استحصال اور ناانصافی کا ناقابلِ برداشت ہونا محض ایک قادرِ مطلق خدا اور اس کے حیات بعد الموت کے ذریعے نظامِ جزا و سزا سے ہی ممکن ہے۔[۴۲]"

مارکس اس طرح یہ بات ثابت کرنا چاہتا ہے کہ مذہب کی حیثیت ایک سراب یا وہم کی ہے، جسے انسان فطرت کی قوتوں کی دہشت گردی کے خلاف بطور ایک ڈھال استعمال کرتا ہے۔ بجائے اس کے کہ انسان حقائق کی ہولناکی کا مقابلہ کرے، مذہب اسے افیون بن کر چمٹ جاتا ہے اور حقائق سے گریز کی راہ اختیار کرنے پر مجبور کرتا ہے حالانکہ انسان کو فطرت کے خلاف نبرد آزما ہونے کے لیے ٹھوس قوت کی ضرورت تھی جو مذہب نے

فراہم نہیں کی، بلکہ اسے سراب کی دنیا میں لے جا کر اس کی قوتِ مدافعت کو ختم کر دیا ہے۔ چنانچہ اسی بناء پر مارکس لکھتا ہے کہ

"مذہب ایک بُرائی ہے کیوں کہ یہ اِنسانی اذہان کو حقیقی علاج کی طرف اغماض برتنے کی ترغیب دیتا ہے۔ اس کے برعکس کہ وہ انہیں ان کے حل کے لیے سائنسی منہاج کی طرف لے جائے۔ جس سے کہ وہ اپنی سماجی علالت کی فطرتی ضرورت کو پُورا کر سکے۔ مذہبی لوگ خُدا کو مدد کے لیے پُکارتے ہیں۔ اِس طرح وہ انسانی محرکات کو غلط جوانب اور مقاصد کی طرف لے جاتے ہیں۔"[۴۳]

مارکس کے نزدیک اِنسان کے لیے دُرست طرزِ عمل یہ تھا کہ وہ مذہب کے چنگل میں پھنسنے کی بجائے سائنسی خطوط پر اپنے حقیقی مسائل کے بارے میں سوچتا اور قدیم عہد سے ہی اِنسان کا وطیرہ یہی ہوتا۔[۴۴]

ہم مارکس کے اس نقطہ نظر پر محض اس قدر اظہار خیال کرنا چاہتے ہیں کہ مذہب کے بارے میں اس کا نقطہ نظر اپنے تاریخ کے مادی تصور کو عقلی اساس پر استوار کرنے کے نتیجہ میں وجود میں آیا ہے۔ مارکس نے جب تاریخ کی مادی تعبیر کے خول میں خود کو بند کر لیا اور اس عینک سے اس نے ہر چیز کو دیکھنا شروع کر دیا تو اس کا لازمی نتیجہ تھا کہ وہ مذہب کو اس کے پیدا کردہ نتائج سے کاٹ کر دیکھتا۔ مذہب کے کردار کو تاریخ کے پس منظر میں دیکھتا اور مذہبی واردات کی نوعیت کو سمجھنے کی کوشش کرتا تو وہ مذہب کے بارے میں اس طرح کا محدود اور تنگ دلانہ نقطہ نظر پیش نہ کرتا۔ جب اس نے مادیت کو بطور ایک اصول اوّلیہ کے قبول کر لیا تو اس کا لازمی نتیجہ تھا کہ وہ فکر کی تنگ دامانی کا شکار ہو جاتا۔ پہلی بات تو مارکس کے خلاف یہی جاتی ہے کہ اب مادہ خود ایک قابل تحلیل اور قابل تحلیل اور قابل فنا عنصر ہے، مادہ لہروں میں تبدیل ہو سکتا ہے اور محسوس سے نامحسوس کی

طرف جاسکتا ہے۔ چنانچہ جس طرح یہ کہا جاسکتا ہے کہ مذہب، اخلاق اور فلسفہ معاشرہ کے معاشی حالات کی تعریفیں ہیں اس سے کہیں اب وثوق سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ مادہ کا محسوس عنصر، غیر محسوس عناصر کی کثیف صورت ہے۔ رُوح یا تصورات لطیف سے جب کثیف کی طرف آتے ہیں تو وہ محسوس صورت اختیار کر لیتے ہیں جس طرح دورِ جدید کے محسوساتی ذہن نے دھوکہ کھایا۔ حقیقت کی اصل مادی نہیں۔ مادہ جب اپنی ہستی کو خود ہی فانی ثابت کر چکا تو کائنات کی تعبیر میں اور انسانی فطرت کی تشریح میں اسے ایک علیحدہ ابدی عنصر کے طور پر اساسی تصور نہیں کہا جاسکتا۔ اسلام مادہ اور رُوح کی اس تقسیم کا قائل نہیں۔ اقبالؒ کے نزدیک مادہ اور رُوح کی ثنویت کا تصور مغرب میں مسیحیت کے حوالے سے آیا ہے اور یہیں سے رُوح اور مادہ کی تقسیم ہوئی، ورنہ اسلام کے نزدیک کائنات کی اصل ایک ہی ہے اور وہ ہے رُوحانی۔ اقبال مسیحیت کے اس نقطہ نظر پر نقد کرتے ہوئے مسیحیت کی اساسی غلطی کی نشان دہی یوں کرتا ہے کہ

> "بانیِ مسیحیت کے نزدیک رُوحانی زندگی میں بالیدگی اس عالم خارجی کی قوتوں سے پیدا نہیں ہوتی جو رُوحِ انسانی سے باہر موجود ہیں بلکہ رُوح کے اندر ایک نئی دنیا کے انکشاف سے۔ اِسلام اس نقطہ نظر سے بالکل متفق ہے اور اس میں اس خیال کا بھی اضافہ کرتا ہے کہ اس طرح جو نئی دُنیا منکشف ہوتی ہے۔ وہ مادی دُنیا سے کوئی علیحدہ شے نہیں بلکہ مادی دنیا میں جاری وساری ہے[۴۵]۔"

اقبال کے نزدیک اسلام کی اساس اگرچہ رُوحانی ہے مگر خارجی دُنیا یا حواسی اور مادی دنیا کو اسلام نظر انداز نہیں کرتا۔ دونوں عالموں میں اسلام میں مکمل ہم آہنگی ہے اور روح اپنے اظہار کو عالم مادی ہی کے ذریعے ارتقا کی طرف گامزن رکھتی ہے۔ اقبال کہتا ہے کہ مسیحیت رُوحانی بصیرت خارجی دنیا کو نظر انداز کر کے حاصل کرنا چاہتی ہے جبکہ اسلام انہیں رُوحانی

بصیرت کے حصول میں مزاحمتیں تصور کرنے کی بجائے معاون عناصر قرار دیتا ہے۔[۴۶]

"اسلام کے نزدیک حقیقت مثالی اور عالم محسوس دو ایسی متضاد قوتیں نہیں ہیں، جن میں توافق و ہم آہنگی پیدا نہ کی جا سکتی ہو۔ مثالی زندگی کا یہ منشا نہیں ہے کہ عالم محسوس سے بالکلیہ قطع تعلق کر لیا جائے کیونکہ اس سے زندگی کی عضوی وحدت منتشر ہو جائے گی۔[۴۷]"

اس لیے کہ انسانوں کے لیے مثالی زندگی کی آرزو تبھی ہو سکتی ہے جب عالم محسوس انسانی تصرف میں رہے۔

"مثالی زندگی کا مقصد یہ ہے کہ عالم محسوس کو اپنے قبضہ و تصرف میں لانے کی مسلسل کوشش کی جائے تاکہ عالم محسوس بالآخر اس میں جذب ہو جائے۔[۴۸]"

چنانچہ اس لیے اسلام

"حقیقت مثالی اور عالم محسوس کے تعلق کو تسلیم کرتے ہوئے مادی دنیا کو نظر انداز نہیں کرتا بلکہ مادی دنیا کو مسخر کرنے کا راستہ بتلاتا ہے تاکہ حیات انسانی کو مربوط و منضبط کرنے کے لیے ایک موجود باتی بنیاد منکشف ہو سکے۔[۴۹]"

ہمارے اس استدلال کے بعد مارکس اور فیورباخ کی عالم مادی کی تعبیرات قائم نہیں رہتیں۔ جب کائنات کی فطرت ہی روحانی ہے تو روح کو یا مذہبی تصورات و معتقدات کو مادہ کی تعریف قرار نہیں دیا جا سکتا اور نہ اسے انسانی خواہشات کی معروضیت کے حوالے کیا جا سکتا ہے بلکہ روح ذات خدا اور معتقدات مذہبی مادہ سے ترتیب میں مافوق ایک مقام رکھتے ہیں مگر روح اور مادہ میں تضاد محض مغربی ذہن کا مفروضہ ہے۔ اسلام میں دونوں کی اصل ایک ہے۔ روح اپنے ارتقا میں کثیف ہو کر مادی صورت میں ظاہر ہوتی ہے اور مادہ جب کثافت سے لطافت کی طرف رواں ہوتا ہے تو وہ اپنا اظہار روحانی پیرایوں میں کرتا

ہے۔ چنانچہ اخلاق، مذہب اور فلسفہ اپنی اصل ہستی، روح پہ رکھتے ہیں اور مادی حالات کے تابع ان میں تفکر کی نئی صورتیں ظاہر ہوتی ہیں۔ چنانچہ ذہن مادہ کی پیداوار نہیں بلکہ ذہن روح اور مادہ کا ایک درمیانی درجہ ہے جو رُوح اور مادہ دونوں سے اپنے ارتقا کے مراحل میں متاثر ہوتا ہے۔ ہمارے نزدیک ذہن اور مادہ کا ایک دُوسرے سے متاثر ہونا ایک جدلی عمل ہے اور دونوں ہی ایک دوسرے کے ارتقا میں ایک دوسرے کے معاون ہیں۔

مارکس نے مذہب کے بارے میں یہ بھی حکم لگایا تھا کہ یہ محض انسانی وہم ہے تو یہ کس حد تک دُرست ہے؟ پروفیسر وائٹ ہیڈ نے مذہب کی تعریف کرتے ہوئے کہا تھا کہ

"یہ عام حقائق کا وہ نظام ہے جسے اگر خلوص سے مانا، اور جیسا کہ اس کا حق ہے سمجھ لیا جائے تو اس سے سیرت اور کردار بدل جاتے ہیں[۵۰]۔

سوال یہ ہے کہ کیا ایک ایسا حقائق کا نظام جس سے انسانی سیرت و کردار بدل جائیں، محض وہم یا خود فریبی پر مبنی قرار پا سکتا ہے؟ یقیناً دیوانہ پن سے اور وہم سے بھی سیرت و کردار متغیر ہو جاتے ہیں مگر کیا دونوں تبدیلیوں کی نوعیت ایک جیسی ہے؟ مارکس کو ہمارے ساتھ اتفاق کرنا پڑے گا کہ وہم یا خود فریبی سے انسانی کردار میں جو تبدیلی آتی ہے اس کا اس تبدیلی سے دور کا بھی واسطہ نہیں، جو تبدیلی مذہب کی بنیاد پر آتی ہے۔ مذہب نے عالم انسانی کی جو خدمت سر انجام دی اس کا اعتراف خود مارکس کی تحریروں میں بھی ہے۔ انہیں یہ اعتراف کرنا پڑا کہ مذہب نے ابتدائی دَور کے انسانی ذہن کو نہ صرف مظہر فطرت کے بارے میں تعبیرات دیں بلکہ انھیں ان سے نپٹنے کا ایک طریق بھی دیا[۵۱]۔ کیا ایک ایسا مجموعہ حقائق جو توہم پرستی پہ اپنی اساس رکھتا ہو جو فریب اور سراب ہو۔ حیاتِ انسانی میں کوئی مثبت تبدیلی لا سکتا ہے؟ ایک فاترالعقل ذہن ہی اس پہ صاد کر سکتا ہے۔ دوسرے مذہب نے جس طرح انسانی کرداروں کی تعمیر کی اور جو شخصیات

پیدا کیں۔ کیا ان کے کرداروں کو دیکھ کر کہا جا سکتا ہے کہ وہ ایسی شخصیات تھیں جو وہم زدہ اور فریب خوردہ تھیں۔ حضرت ابراہیمؑ، حضرت موسیٰؑ، حضرت عیسیٰؑ اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی ذوات پر کوئی ذرا سی بھی سوجھ بوجھ کا حامل انسان یہ حکم لگا سکتا ہے کہ ان کے کردار کسی وہم کے پروردہ تھے۔ ہم عقیدت کی بناء پر نہیں حقائق کی بناء پر بات کرنا چاہتے ہیں کہ پوری دُنیا میں جہاں جہاں بھی نبی پیدا ہوئے وہ اپنی سوسائٹی کے نہ صرف کہ معزز فرد تھے بلکہ تہذیب و اخلاق کے مکمل پیکر تھے۔ ان کی سیرتوں سے اخلاقی اقدار کے سوتے پھوٹتے اور ان کے کردار تخلیقی فعالیت سے معمور تھے۔ مذہب نے جس طرح انسانی باطن میں رسائی حاصل کر کے ان کی حرکت کا رُخ باطن سے خارج کی طرف موڑا۔ اس نے ایک ایسی فقید المثال تہذیب کی نشوونما کی جو مغربی اور اشتراکی تہذیب سے نہ ہو سکا۔ علامہ اقبال نوعِ انسانی کے الہامی ادب کے حوالہ سے مذہبی واردات کی صداقت پر دلیل لاتے ہیں کہ ایسا ادب کبھی التباس یا توہم کا پیدا کردہ نہیں ہو سکتا۔[۵۲]

ہیں تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ میں علامہ اقبال اپنے اس موقف کی تائید میں مذہبی تجربہ کی نوعیت پر روشنی ڈالتے ہوئے اس کے پانچ خواص بیان کرتے ہیں۔[۵۳]

۱۔ مذہبی تجربہ براہِ راست ہوتا ہے۔

۲۔ مذہبی واردات کی جامعیت ناقابلِ تحلیل ہوتی ہے۔

۳۔ مذہبی واردات میں ایک عارف ایک دُوسری ذات لاثانی کا قرب محسوس کرتا ہے۔

۴۔ مذہبی وارداتِ بدیہی ہونے کی بناء پر دُوسرے کو منتقل نہیں کی جا سکتیں۔

۵۔ عارف کو ہستی ازلی سے جو گہرا قرب حاصل ہوتا ہے اس کی وجہ سے وہ زمان مسلسل کو کوئی حقیقت تصور نہیں کرتا۔ مگر اس کا مطلب یہ بھی نہیں کہ وُہ زمان مسلسل سے منقطع ہو جاتا ہے بلکہ ان کی زمان مسلسل میں واپسی نئے اقدار کی

تخلیق اور فروغ کا باعث بنتی ہے۔ چنانچہ

"مذہبی واردات کو محض اس بناد پر نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ ان کا ماخذ حسی ادراک (یعنی حواس) نہیں ہے اور نہ یہ ممکن ہے کہ ان عضوی حالات و شرائط کو متعین کر کے جو مذہبی واردات کا بظاہر باعث معلوم ہوتے ہیں۔ ان کی رُوحانی قدر و قیمت کو گھٹایا جا سکے۔ اگر ہم نفس و جسم کے باہمی تعلق کی نسبت جدید نفسیات کے مفروضہ کو تسلیم بھی کر لیں تب بھی مذہبی واردات کی قدر و قیمت سے انکار کرنا، جن میں انکشاف صداقت ہوتا ہے منطق کے خلاف ہے۔"[۵۴]

نفسیاتی حوالے سے اقبال اس کا تجزیہ یوں کرتا ہے کہ اس نفسیاتی

"نقطہ نظر سے تمام احوال و کیفیات خواہ ان کا مظروف مذہبی ہو یا غیر مذہبی عضوی حالات و شرائط سے پیدا ہوتی ہیں۔ ذہن انسانی کا سائنٹیفک نقطہ نظر اسی طرح عضوی سے پیدا ہوتا ہے جس طرح کہ مذہبی نقطہ نظر" [۵۵]

مذہبی نقطہ نظر نہ تو توہم ہے اور نہ فریب نفس بلکہ اس کی بنیاد نہایت منطقی اصولوں پر استوار ہے۔ حیات کی رُوحانی تعبیر سے ہٹنا انسان کو نہایت مہنگا پڑا ہے۔

اس نقطہ نظر نے جن یورپی فلسفوں کی تخلیق کی ہے ان کے بارے میں اقبال کہتا ہے :

"عہدِ حاضر کے تنقیدی فلسفوں اور علوم طبیعیہ میں اختصاص نے انسان کی جو حالت کر رکھی ہے بڑی ناگفتہ بہ ہے۔ اس کے فلسفۂ فطرت نے تو بے شک اسے یہ صلاحیت بخشی کہ قوائے فطرت کی تسخیر کر لے، مگر مستقبل میں اس کے ایمان اور اعتماد کی دولت چھین کر" [۵۶]

۳۔ مذہب کے لیے تیسرا چیلنج فرائڈ نے پیش کیا جب اس نے فیور باخ

کی منطق و دلیل پر چلتے ہوئے کہا کہ فطرت کی قوتوں کے بالمقابل انسانی قوتوں کی بے چارگی کے سبب انسان نے فطرت کی تانیس Humanisation کی ہے اور انسان نے اپنی عقلی پسماندگی کے سبب فطرت کی قوتوں کو رُوحانی قوتوں میں بدل دیا اور ان کو انسانوں ہی کی طرح صاحبِ حس و ادراک بنا ڈالا۔ ڈاکٹر سی۔ اے قادر اپنی کتاب منطقی ایجابیت میں فرائڈ کی کتب کے حوالہ سے اس کا نقطہ نظر بیان کرتے ہوئے لکھتا ہے

"وہم کا مستقبل The future of Illusion کتاب میں فرائڈ مذہب کا ماخذ، خارجی فطرت کی قوتوں اور داخل میں جبلی قوتوں کے مقابل انسان کی بیچارگی کو قرار دیتا ہے[۵۷]"

اس لیے کہ جب انسان فطرت کی قوتوں سے زِچ ہوُا تو

"انسان نے سنجیدگی سے اس تہدید آمیز خود تکریمی طلب کے لیے دلجوئی کی صورت پیدا کی۔ زندگی اور کائنات اس پر تخویف مسلط کیے ہوئے تھے اور واقعاتی طور پر انسانی جستجو نے مضبوط ترین عملی محرکات کے طلب و جواب کے ذریعے اس کی صداقت کی توثیق کر دی ہے[۵۸]"

چنانچہ انسان کی طرف سے

"اس سلسلے میں پہلا قدم یہ اُٹھایا گیا کہ فطرت کو تانیس Humanisation کیا جائے۔ اگر فطرتی قوتوں کو جن کی حقیقت اور اصلی فطرت انسان اپنی عقلی پسماندگی کی بناء پر سمجھ نہیں سکا کو رُوحانی قوتوں میں بدل دیا جائے جن میں انسانوں ہی کی طرح احساس اور خواہش موجود ہو[۵۹]"

بنیادی طور پر یہ نقطہ نظر بھی وہی منطق رکھتا ہے جو فیور باخ کی ہے کہ انسان نے فطرت کی قوتوں کو جب اپنے سے قوی تر پایا تو اس نے اپنی ذات ہی سے اُلجھنا

شروع کر دیا۔ یہ نقطۂ نظر تاریخی طور پر ثابت نہیں۔ اس کے برعکس اگر مذہب کی پوری تاریخ اٹھا کر دیکھی جائے تو مذہب نے فطرت کی قوتوں اور مظاہر کے عقدے انسانوں پر کھولنے کا منصب ادا کیا ہے اور انسانوں کو مظاہر فطرت سے مسخر ہونے کی بجائے ان کی تسخیر کی طرف راغب کیا ہے۔ جابروں کے جبر، سماج کے ظلم، طاقت وروں کے غضب کے بالمقابل اہل مذاہب نے جس صبر، استقامت اور جرأت کا انسانی تاریخ میں مظاہرہ کیا اور انسانوں کی وحشت و بربریت سے شائستگی، تہذیب اور تمدن کی طرف رہنمائی کی بحیثیت مجموعی دنیا کے اور کسی فکری نظام یا ادارے نے نہیں کی۔ اہلِ مذہب کے ہاتھوں جو بربریت ہوئی وہ مذہب پر چلنے کے سبب نہیں بلکہ مذہب سے ہٹنے کے سبب ہوئی اور وہ اس سے ہزار ہا درجے کم ہوئی جو نسلیت، وطنیت، لسانیت اور اسی نوع کے دیگر متعصبانہ فکری نظامات کے ہاتھوں ہوئی۔ یورپی قومیت پرستی کے ہاتھوں جتنی تباہی دو عظیم جنگوں میں ہوئی۔ تاریخِ انسانی کی ابتدا سے لے کر آج تک مذہب کے ہاتھوں ہونے والی تباہی سے کئی گنا بڑھ کر ہے۔ اگر فرائڈ کا یہ اعتراف مذہب کے بارے میں درست ہے کہ

”مذہب نے ابتدائی دور کے ذہن کو نہ صرف کہ مظہر فطرت کے بارے میں تعبیرات دیں بلکہ انہیں ان سے نپٹنے کا ایک طریق بھی دیا۔“[۶۰]

تو آج بھی اسے درست ہونا چاہیئے۔ آج بھی مذہب مظہر فطرت کو سمجھنے میں انسانوں کی رہنمائی کرنے پر قادر ہے اور ان سے نپٹنے کے نئے نئے طریق بھی فراہم کر سکتا۔ فرائڈ کا مذہب کے بارے میں نقطۂ نظر خود توہم پرستی پر اس لیے مبنی ہے کہ اس نے مذہب کے بارے میں موقف وضع کرتے ہوئے اپنے مذہب کا مطالعہ محض مغربی مذاہب تک محدود رکھا ہے، اس نے مذہب کی اصل روح میں اترنے کی کوشش ہی نہیں کی شاید اس لیے مذہب مغربیوں کے لیے معمّا بنا رہا۔ انہوں نے مذہب کو وجودی بنیادوں

پر قبول کر کے خود اسے اپنے وجود میں بساتے اور رچانے سے پرہیز کیا۔ مذہب کا رجحان فکر سے کہیں زیادہ عمل کی طرف سے ہے اور جب تک اسے عملی سطح پر قبول نہ کیا جائے اس کی حقیقت منکشف نہیں ہوتی۔ اہلِ مغرب کی مذہب کے بارے میں سوچ میں یہیں سے بنیاد فرق پڑتا ہے کہ وہ مذہب کو محض فکر کے ذریعے جاننے کی کوشش کرتے ہیں حالانکہ انہیں عملی طور پر برت کر اس میں ڈوب جانا چاہیئے اور پھر وہ جب مذہب کی حقیقت سے آشنا ہوں گے تو مذہب کے خلاف ان کے پاس کوئی شکایت نہ ہو گی۔

۴۔ مذہب کے خلاف ایک دعویٰ دی آنا سرکل کے منطقی ایجابیوں کی طرف سے قائم ہوا ہے کہ مذہب کی زبان ہیجانی یا تاثری Emotive ہے اور مذہب اپنے معتقدات اور عقائد کا اظہار تشبیہی اور تمثیلی یا استعاراتی زبان میں کرتا ہے۔ ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم نے اپنی کتاب "پرافٹ اینڈ ہز میسج" میں مذہب اور استعارائیت اور "اسلام اور استعارائیت" میں اس سوال کا جواب دیا ہے۔ حکمت رومی میں خلیفہ حکیم کہتا ہے کہ

"ماہیت وجود کے متعلق انسانی زبان فقط تمثیلی ہو سکتی ہے[۶۱]۔"

مشاہدات یا واردات مذہبی اپنے ابلاغ کے لیے تشبیہی اور استعاراتی زبان استعمال کرنے پر مجبور ہیں۔ اَب یہ سوال کہ تشبیہوں اور استعاروں میں مذہب کیوں بات کرتا ہے اور وہ زبان کیوں استعمال نہیں کرتا جو انسان عام معمولاتِ زندگی میں استعمال کرتا ہے؟ اس کا جواب حکیم یُوں دیتا ہے کہ

"انسان نے جو زبان بنائی وہ مادی چیزوں اور ان کے باہمی ربط کو سمجھنے کے لیے بنائی۔ اس کے بعد جب اسے نفسی کیفیات تاثری احوال، مجرد تصورات کے بیان کرنے کی ضرورت پیش آئی تو ان کے لیے زبان موجود نہ تھی، مجبوراً یہ کرنا پڑا کہ نفسی کیفیتوں کے لیے بھی مادی الفاظ استعمال کیے جائیں۔ رُوح کو الفاظ بدن اور مادہ سے مستعار لینے پڑے[۶۲]۔"

اور حکیم کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ

"حقیقت بذاتِ خود اپنی کوئی ممیز زبان نہیں رکھتی۔ چنانچہ انسان کی وضع کردہ زبان ہی اس کا وسیلہ ہے۔[۶۳]"

اس کی مزید توضیح وہ یُوں کرتا ہے کہ

"ہماری زبان ایسی اختراع ہے جو انسانی رشتوں، انسان کے ماحول کے ساتھ روابط یا اشیائے ماحول کی ایک دُوسرے کے ساتھ اضافتوں کے اظہار کا ذریعہ ہے۔[۶۴]"

حکیم کہتا ہے کہ انسان دو جہانوں کا باشندہ ہے ایک عالم مادی کا اور ایک عالم روحانی کا۔ عالم مادی میں مادی اشیاء اور ان کی باہم اضافتوں سے ہمارا تعلق ہوتا ہے اور عالمِ روحانی میں ہمارا علاقہ انسانی رشتوں سے لے کر معبود و بندہ کے تعلّقات تک پھیلا ہوا ہے۔ چنانچہ

"انسانی زبان کی ایجاد حیاتیاتی اور طبیعی احتیاجات کی رہینِ منت ہے۔ اس سبب سے روحانی تجربات کی اعلیٰ ترین سطح پر بھی انسان اظہارِ معنی کے لیے ان اصطلاحات و حدُود کا محتاج ہے جو زبان کے مخصوص ارتقا نے فراہم کیے ہیں۔[۶۵]"

حکیم کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ

"باطنی تجربات میں دو صورتیں نمودار ہوتی ہیں، ملکۂ تخیل، معرفت کے اصل لمحات ہی میں جاری وساری ہو کر ان میں ڈرامائیت پیدا کر کے قابلِ اظہار بنا دیتا ہے، یعنی معرفت کو مکانی شبیہوں میں ڈھال دیتا ہے۔ چنانچہ خدا جو تمام معارف کا موضوع ہے مکانی طور پر انسان سے باہر نہیں ہے۔ وہ خود انسان کے باطن میں موجود ہے لیکن خود خدا کی ماورائیت ملکۂ تخیل کی ڈرامائیت سے مکانی شبیہہ میں یُوں ظاہر ہوتی اور معلوم ہوتی

ہے کہ وہ آسمانوں سے پرے ہے اور اپنے محبوب بندوں سے فرشتوں کے ذریعے نامہ و پیام رکھتا ہے[۶۶]۔"

حکیم مولانا رُوم کے حوالہ سے اس کی یوں وضاحت کرتا ہے کہ

"اصل تجربہ سے جب حقیقت روزِ روشن کی طرح نمودار ہوتی ہے تو عقدہ کھلتا ہے کہ عالم رُوحانی میں میکانیت کا تو سایہ بھی نہیں پڑتا۔ میکانیت اور اس کے اضافات کا حقیقی مصداق عالم مادی ہے لیکن رُوحانی تجربہ ملکۂ تخیل کے عمل سے مکانی علامت اختیار کر لیتا ہے[۶۷]۔"

اب جہاں تک اس اشکال کا تعلق ہے کہ ایک نبی وحی کے عالم میں اپنا تعلق ذاتِ الٰہی سے کسی پیغام رساں فرشتہ کے رُوپ میں کیونکر دیکھتا ہے۔ اس کی اصل حقیقت پر زاہد حسین نے حکیم کے پیرائیہ مذہب میں بات کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

"انسانی خودی اور ذات اللہ میں کوئی مکانی فاصلہ نہیں ہے۔ بے شک انائے ربی اپنی غیر متناہیت میں انسانی خوشی سے ماورا ہے۔ لیکن یہ ماورائیت کوئی پھیلاؤ یا امتداد نہیں ہے جب کوئی مہبط وحی الٰہی یہ محسوس کرتا ہے کہ ایک فرشتہ ہے کہ ان کے پاس پیغام لایا ہے اور اس فرشتہ کو وہ ایک مخصوص پیکر میں دیکھتا ہے تو اس صورت میں ہوتا یہ ہے کہ سرچشمۂ معارف خود اس حامل پیام و رسل کے باطن میں سے پھوٹا ہے، لیکن رُوح ملکۂ تخیل کے وظیفہ سے . . . اس تجربہ کو آسمان سے اُترنے والے یا خارج سے پیام لانے والے فرشتہ کے رُوپ میں دیکھتی ہے[۶۸]۔"

قرآن حکیم نے جس تشبیہی اور استعاراتی زبان کو اختیار کیا ہے وہ تخیل کا پیرائیہ بیان ہے۔ اسی بناء پر قرآن حکیم اپنے بارے میں خود دعویٰ کرتا ہے کہ وہ سارے کا سارا متشبہات

پر مبنی ہے۔[۶۹] مگر قرآن کے متشابہ ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ اس کی تمام آیات کریمہ متشابہ ہیں۔ ان میں اسرار و رموز کی سطحیں ہیں جو فہم انسانی کی رسائی سے بلند و بالا ہیں۔ البتہ انسانی ذہن استعاروں ہی میں اس کو سمجھ سکتا۔ اس کے ساتھ ہی قرآن یہ دعویٰ بھی کرتا ہے کہ وہ پورے کا پورا محکمات پر مبنی ہے۔ قرآن کے ان دونوں دعووں کے ظاہری تضاد کو حکیم رفع کرتے ہوئے کہتا ہے کہ

"ان دعووں میں کوئی تناقض نہیں ہے۔ ان دونوں دعووں کا کُلّی مفہوم یہ ہے کہ جہاں مذہب کا تعلق ہے پورا کا پورا قرآن محکم ہے۔ قطعی، بالکل واضح، ابہام و ایہام سے پاک ہے۔ جیسا کہ سورۃ بقر آیت نمبر ۲ میں ہے کہ "یہ کتاب ہے اس میں کوئی شک نہیں ہے"۔ لیکن جب قرآن اپنے متشابہ ہونے کا ذکر کرتا ہے تو اس کا مفہوم یہ ہے کہ اس کی تمام آیات متشابہ ہیں۔ ان میں رموز کی ایسی سطحیں ہیں جن تک فہمِ انسانی پہنچنے سے قاصر ہے اس کی ہر آیت ایسی معرفت کا سرچشمہ ہے جو شعورِ انسانی سے ماوریٰ ہے۔ قرآن شریف کے کنایوں اور تلمیحوں میں جو ابہام ہوتا ہے وہ فہم انسانی کے عجز کی وجہ سے ہے۔ اس وجہ سے بعض آیات آیاتِ متشابہات ہیں اور بعض نہیں۔ عجز کی ایک اور بلند سطح ہے جہاں پر سب ہی آیاتِ متشابہات بن جاتی ہیں۔ یہاں تک کہ محکمات بھی۔ اسی طرح علم کی ایک سطح ہے جہاں متشابہت بھی محکمات بن جاتی ہیں۔ پورا کا پورا قرآن صاف واضح اور آسان ہے۔ اس کے اندر کوئی ابہام یا اشکال نہیں"[۷۰]۔

خلیفہ حکیم کا نقطہ نظر یہ ہے کہ عالم دو ہیں عالمِ صورت اور عالمِ معنی اور یہ عالم گہرے طور پر آپس میں پیوست ہیں۔ متشابہات ہیں جب قرآن یا مذہب بات کرتا ہے صوری اور

تشبیہی حوالوں سے اس کا اصل مُدعا عالم معنی کی عقدہ کشائی ہے اگر عالم معنی سے عالم صورت کو علیحدہ کر دیا جائے تو عالم صورت خود اپنی اصلیت کھو دے گا۔ صورتوں کا معنی سے انقطاع بت پرستی پر منتج ہوتا ہے۔

ابن رشد نے اپنی کتاب فصل المقال میں مذہب اور فلسفہ کی تطبیق کے موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے قرآن کی صورتوں کے متشابہات اور محکمات کے پہلوؤں پر روشنی ڈالی ہے۔ اس نے محکمات کو قرآن کا ظاہر اور متشابہات کو قرآن کا باطن کہا ہے[۱۴]۔ محکمات اس نے اہل ظاہر کے لیے اس لیے لازم قرار دی ہیں کہ وہ ان کے ذریعے ایمان لائیں۔ وہ لوگ جو معاملات کی گہرائی میں نہیں جاسکتے اور متشابہات کا وجود اس سے اہل باطن کے لیے لازم قرار دیا ہے کہ اہلِ باطن معارف باطنی اور حقیقی کو جانے بغیر ایمان نہیں لاتے۔ قرآن نے محکمات کے ذریعے اہل ظاہر یا دوسرے الفاظ میں کم عقل اور سرسری نگاہ کے حاملین کے لیے ایمان لانے کا موقعہ پیدا کیا اور متشابہات کے ذریعے قرآن نے اہلِ باطن، فلاسفہ، محققین اور اصحاب تاویل کے لیے ایمان لانے اور گنجِ معارف سے بہرہ ور ہونے کا سامان پیدا کیا۔ قرآن کے ظاہر و باطن سے ابن رشد کی فکر حقیقت کے ظاہر و باطن کی طرف چلی گئی۔ جہاں سے حقیقت دو گونہ کے تصور نے جنم لیا۔ حقیقت کا ایک ظاہر ہے جو معتقدات یا دوسرے الفاظ میں مذہب کا راستہ ہے اور ایک حقیقت کا باطن ہے جو تفکر، فلسفہ اور تعقل کا راستہ ہے۔ انھی خطوط پر چل کر ہیگل نے فلسفہ کا مقام مذہب سے بالا قرار دیا تھا۔ ہمارے نزدیک معاملہ اُلٹا ہے۔ محکمات کی راہ فلاسفہ سائنس دان اور مادیت کے یا حواس کے حوالہ سے حقیقت کو سمجھنے والوں کی راہ ہے اس لیے کہ وہ اپنے باطن میں تخیل کی اڑان اور معارف کو اپنے سوزِ دروں سے جاننے کی کوشش نہیں کرتے۔ اس کے برعکس ایک حقیقی مذہبی فرد حقیقت سے رُو بُرو ہو کر (ذاتِ الٰہی کے روبرو ہو کر) جب خود کو معارفِ حقیقی میں جذب کرتا ہے تو صداقت یا حقیقت یا ذاتِ الٰہی اس کے سامنے عیاں اور منکشف ہو جاتی ہے۔ وہ ذات کا براہِ راست محرم ہوتا ہے

اور انوارِ باری کا تجربہ اور مشاہدہ کرتا ہے۔ حکمت کے ادنیٰ مراحل اور مدارج پر حقیقت دوگونہ کا التباس گرچہ قائم رہتا ہے مگر حکمت و معارف کے اعلیٰ مدارج پر حقیقت ایک گونہ ہی رہتی ہے اور وہ التباس دور ہو جاتا ہے جسے ابن رشد ظاہر و باطن کا نام دیتا ہے۔ محکمات اور متشابہات میں تناقض کی بجائے ایک ربط ہے ہم محکمات کے حوالہ سے متشابہات کو اور متشابہات کے حوالہ سے محکمات کو سمجھ سکتے ہیں۔ اہل حکمت تو متشابہات کے حوالہ سے محکمات کو سمجھ سکتے ہیں۔ اہلِ حکمت کو متشابہات کے پردے میں بھی ذاتِ حق کا دیدار ہوتا ہے اور وہ ذاتِ حق کو زیادہ روشن دیکھتے ہیں۔ ان کی نظر میں متشابہات ایسے آئینے ہیں جو ذاتِ حق سے منور ہو کر روشنی کو کئی گنا بڑھا دیتے ہیں۔ جن کے دلوں پر پردے ہیں ذاتِ حق کی راہ میں متشابہات ان کے لیے غلاف بن جاتے ہیں اور وہ نورِ حق کو دیکھ نہیں سکتے۔ ذاتِ حق کی تفہیم تعقل اور تصوّر کی حدود سے بعید ہے۔ اس کے لیے محض تخیل کے پاس رہنمائی ہے اور جب تخیل تخلیقی فعالیت سے بہرہ ور ہوتا ہے تو ذاتِ باری سے فرد دوبدو ہوتا ہے اور تمام حجابات از خود اُٹھ جاتے ہیں۔

۵۔ خلیفہ حکیم نے اپنی کتاب "پرافٹ اینڈ ہز میسج" میں "کیا آفاقی مذہب کا امکان ہے؟" کے موضوع پر مفصل کلام کی ہے۔ پروفیسر محمد انور خلیل نے اقبال ریویو جنوری ۱۹۶۶ء میں "خلیفہ صاحب کا فلسفہ مذہب" کے عنوان سے اسی موضوع پر ایک نہایت دقیق مقالہ رقم کیا ہے جس میں اس نے حکیم کے اس موضوع پر خیالات کو عمدگی سے پیش کیا ہے۔ خلیفہ حکیم مذہبی زندگی کی تشریح کرتے ہوئے کہتا ہے کہ اس کی نوعیت خود کو خدا کے سپرد کرنا ہے اور ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف پیش قدمی کو جاری رکھنا ہے[۵]۔ اور اس مذہبی زندگی کا مقصد غایتِ حیات کا حصول ہے۔ حکیم کے نزدیک زندگی کا مُدعا

"لطف اندوزی یا الم پروری نہیں بلکہ اس کو اس طرح بسر کرنا ہے کہ آنے والا کل، گزرنے والے آج سے بہتر ہو۔ حیات کی اصل غایت

اصلاح ہے۔ ظاہر اور باطن میں زندگی سکون ناآشنا ہے۔ ہر اعتبار سے اس کا وجود ایک رزم گاہ ہے[۴۳]۔"

انسان کی زندگی نیکی و بدی کی جنگ سے عبارت ہے تاریخ میں جس حرکت و ثبات کا حکیم اپنے فلسفہ تاریخ میں اظہار کرتا ہے حرکت اس میں نیکی اور ثبات بدی ہے۔ حکیم کے نزدیک خیر و شر خوب و ناخوب میں تصادم سے انسان کی داستان زندگی عبارت ہے اور حیات کا مقصد بیرونی اور اندرونی تنازعوں پر غالب آکر انسانی زندگی کو امن سے پیراستہ کر کے اسے نفیس حسین اور شفیق بنانا ہے۔ حکیم کہتا ہے کہ

"امن کا آرزومند ہونا انسان کی فطرت ہے۔ اس لیے ہر وجود اسلام یا امن کا آرزومند ہوتا ہے[۴۴]۔"

پروفیسر محمد انور خلیل کے نزدیک حکیم ایک عالمگیر مذہب کا اسی لیے آرزومند ہے تاکہ انسانوں کی امن کی آرزو کے تقاضوں کو بطریق احسن پورا کیا جا سکے اور انسانوں کو امن کی لذات سے شاد کام کیا جا سکے۔ پروفیسر خلیل لکھتا ہے کہ انسان

"موجودہ دور میں آکر ایک بے لگام، خودرو اور بے ہنگم روحانی تصادم میں انحطاط پذیر ہو گیا ہے۔ انسان کی تمام حیات آفریں قوتوں کا رُخ سائنس اور فنیات کی طرف مڑ گیا ہے اور عام ترقی محض مادی خوشحالی کے آدرش میں تبدیل ہو چکی ہے۔ ذہن و جسم روح و مادہ اور مدار کو مرکزی حیثیت حاصل ہو گئی ہے۔ اگر یہ سلسلہ یونہی جاری رہا تو انسانیت کا مستقبل کیا ہو گا۔ اگر سائنس اور ٹیکنالوجی کی ترقی اور روحانیت کی نفی کو لازم و ملزوم سمجھا جاتا رہا تو بنی نوع انسان کا کیا حشر ہو گا[۴۵]؟"

یہ وہ سوالات ہیں جنہوں نے آج پھر انسان کو مذہبی رویہ کی طرف راغب کیا ہے۔ چنانچہ مفکر اسلام علامہ اقبال نے اس ذہنی فضا میں "علم اور مشاہدات مذہبی"۔ "مذہبی مشاہدہ

کا فلسفیانہ معیار"، اسلامی ثقافت کی رُوح"، اجتہاد فی الاسلام" اور ساتویں خطبہ "کیا
مذہب کا امکان ہے"۔ جیسے اہم سوالات کو موجودہ دَور کے ذہنِ انسانی کے سامنے رکھا۔
خلیفہ حکیم نے تو یہاں تک کہا کہ اگر مذہب کا دورِ حاضر میں امکان ہے تو پھر کیا مذہبی رویہ
ایسے خطوط بھی رکھتا ہے جس پہ چل کر وہ ایک ایسا نظام وضع کر سکے یا ایسا فکری یا اخلاقی
اقدار کا مواد فراہم کر سکے۔ جس پر پوُری دنیا کے اِنسانوں کو جمع کیا جا سکے اور پوُری نسل
اِنسانیت کے اندر فکری ہم آہنگی، ارتباط اور افہام کو فروغ دیا جا سکے۔ خلیفہ حکیم مذہب
کی تاریخ کے حوالے سے اس کے مختلف مدارج کو پیش کرتے ہوئے کہتا ہے کہ مذہب کی
ابتدا ضمیات سے ہوئی، پھر یہ قبیلیائی مذہب کی صورت میں نمودار ہوُا اور اس کا ایک
اہم دور نسلی اور قومی مذہب کا تھا اور حضور صلعم کے دور کے ساتھ اسلام عالمگیر مذہبی
تحریک کی صورت میں نمودار ہوُا۔ ہمیں یہاں جزوی طور پر حکیم سے اختلاف ہے۔ مذہب
کے اساسی ارکان توحید، رسالت اور معاد ہیں اور مذہب میں جو اخلاقی تعلیمات ہیں۔ ان تمام
کی منطق آدم سے لے کر آج کے مذہب میں جو اخلاقی تعلیمات ہیں ان تمام کی منطق آدم سے
لے کر آج کے مذہب تک ایک ہے اور اس میں کوئی تغیر رُونما نہیں ہوُا۔ اخلاقیات مذہب
میں جزوی رد و بدل کوئی معنی نہیں رکھتا اور اس سے مذہب کی عالمگیریت متاثر نہیں ہوتی
اس لیے کہ اگر آج بھی عالمگیر مذہب کسی ضابطہ کو اپنائے گا تو اس میں مکمل طور پر یکسانیت
تلاش کرنا بے سود ہو گا۔ مذہب کی عالمگیریت اسی وقت ممکن ہے جب مذہب محض اساسی
اصُولوں کی حد تک عالمگیریت ظاہر کرے اور اس کے پہلوُ بہ پہلوُ اقوام کے مزاج، علاقوں کے
علاقائی تغیرات، خطوں کے موسمی اور جغرافیائی حالات کے مطابق فروعی معاملات میں اپنے
اندر لچک بھی قائم رکھے۔ مذہب اپنے وسیع تناظر Macro میں عالمگیر اصولوں کو قبول کرے
گا اور اپنے محدود تناظر میں Micro علاقوں، خطوں، جغرافیائی حالات، اقوام کے
مزاج اور رسم و رواج کے مطابق لچک بھی برقرار رکھے گا۔ مذہب اپنے وسیع تناظر

میں خلاً توحید، رسالت، معاد پر پوری نسل انسانی میں ایک ہی رجحان رکھے گا۔ البتہ مذہب کو اس موضوع پر اصرار نہیں ہوگا کہ اسلام قبول کرنے کی صورت میں پوری دنیا کے مسلمان لازمی طور پر عربی معاشرت ہی کو اختیار کریں۔ یہ بات بھی بیان کرنے کے قابل ہے کہ اسلام کی تعلیمات یا مذہب کی تعلیمات اور عربی معاشرت کو لازم و ملزوم قرار دینے سے گریز کرنا ہوگا۔ پوری نسل انسانی کو محض ان اصولوں کی دعوت دی جائے گی جو اسلام نے بطور ایک الہامی مذہب پیش کیے ہیں۔ عربی معاشرت کی پابندی کسی اسلام قبول کرنے والے شخص کے لیے لازم نہیں۔ دوسرے ایک عالمگیر مذہب کے مقرر کردہ اعمال عبادات اور اخلاقی حدود و قیود کا تعین کرتے وقت (جن کی کہ پابندی ہر فرد کو لازمی طور پر کرنا ہے) ہمیں ایک تو ادکم کے اسرے کا استعمال کرنا ہوگا کہ مشکل کی بجائے مذہب کی آسان تعبیرات کی طرف آئیں، دوسرے عبادات اور مذہبی اعمال و افعال کی کم سے کم حدود متعین کریں جو ہر فرد بغیر کسی جبر و اکراہ کے پوری کرنے پر قادر ہو۔ البتہ جو زیادہ عبادات کریں ان کا معاملہ اللہ سے ہے ہمیں تو کم سے کم پہ اصرار کرنا ہوگا ہماری نظر میں دنیا میں محض ایک ہی مذہب تھا جو حضرت آدمؑ سے لے کر حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک خدا کی طرف سے نازل ہوا۔ انسانی شعور کے ارتقا کے ساتھ ساتھ اس میں بھی ارتقا ہوا جو ایک فطری امر ہے۔ تمام مذاہب میں عقیدہ توحید، رسالت اور معاد کا تصوّر اساسی رہا۔ البتہ بعد کے پیروکاروں نے جہاں اپنے پیغمبر کے ساتھ الوہیت کا تصوّر باندھا، اور اس کے لائے ہوئے دین کو اس کے نام کے ساتھ منسوب کر دیا۔ وہاں اس کے دین کے بنیادی تصوّرات اور معتقدات میں بھی تفسیر و ترمیم یا تحریف کی اور اسلام کو جو حضرت آدمؑ سے حضرت محمدؐ صلعم تک ایک ہی تھا اسی طرح الجھا دیا۔ اسی طرح مسلمانوں نے بھی خود اسلام کو مختلف فرقوں میں بانٹ دیا اور اکثر نے اسلام کی اساسی تعلیمات پر اپنے اپنے فرقوں کی تعلیمات کو مقدم جانا۔ پوری دنیا میں آج

بھی عالمگیر طور پر محض ایک ہی دین موجود ہے اور وہ دین اسلام ہے۔ اب اگر عالمگیر سطح پر کوئی مذہب آسکتا ہے تو وہی اسلام ہے جو حضرت آدمؑ، حضرت نوحؑ، حضرت ابراہیمؑ، حضرت اسماعیلؑ، حضرت اسحٰقؑ، حضرت موسیٰؑ اور حضرت عیسیٰؑ سے ہوتا ہوا پیغمبر آخرالزماںؐ تک پہنچا اور ختمِ نبوت کے ساتھ جس کے بارے میں کہا گیا کہ آج میں نے تمہارا دین مکمل کر دیا ہے اور میں نے اپنی نعمت مکمل کر دی ہے اور میں دین اسلام تمہارے لیے پسند کرتا ہوں[۴۶]۔ جہاں تک تمام ادیان کے تقابلی مطالعہ سے اور ان میں تطابقت کر کے دین بنانے کا تعلق ہے۔ اس سلسلہ میں مجھے یہ عرض کرنا ہے کہ اس سے بھی منصف مزاج اور غیر متعصب انسانیت جس نتیجہ تک پہنچے گی وہ اسلام ہی ہوگا۔ علامہ اقبال نے کہا تھا کہ

"اسلام کے بنیادی اصولوں پر غور کرنے کا وقت یقیناً آگیا ہے۔ ان لیکچروں میں اسلام کے بعض بنیادی تصورات پر فلسفیانہ نظر سے بحث کرنا چاہتا ہوں اور اُمید کرتا ہوں کہ اس بحث سے اسلام کے حقیقی مفہوم کو سمجھنے میں جو نوعِ انسانی کے لیے ایک پیام ہے۔ مدد ملے گی[۴۷]۔"

اِسی کے پیش نظر اقبال نے اس ذہنی اور فکری ہلچل کو محسوس کیا جو کہ مذہب اسلام کی تفسیر و توضیح کے ضمن میں مسلمانوں میں ہر کہیں ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔

"اگر ایشیا اور افریقہ میں اسلام کے فرزندان جدید اپنے مذہب کی ایک نئی تفسیر چاہتے ہیں تو کونسی حیرت انگیز بات ہے۔ لہٰذا اسلام کی بیداری اس امر کی مستلزم ہے کہ آزاد نقطہ نظر سے یہ تحقیق کی جائے کہ یورپ کا تفکر کیا ہے اور وہ نتائج جن پر یورپ پہنچا ہے۔ اسلامی الٰہیات کی نظر ثانی میں اور اگر ضرورت ہو تو اس کی تشکیل جدید میں کس حد تک ممد و معاون ہو سکتے ہیں[۴۸]۔"

ذیل میں ہم ایک عالمگیر مذہب کی وہ لازمی خصوصیات بیان کرتے ہیں،

جس کی طرف حکیم نے توجہ دلائی ہے :۔

۱۔ یہ ایمان کہ وجود کی بنیاد رُوحانی ہے اور خُدا حیات کی رُوحِ تخلیقی ہے۔

۲۔ انسانی رُوح، رُوحِ الٰہی کا جزوی مظہر ہے۔

۳۔ خدا، کل موجودات کی کائنات روح اور کائنات میں جاری وساری ہونے کے باوجود اس سے ماوریٰ ہے۔ خُدا کائنات سے اس سے بھی زیادہ قریب ہے جتنا کہ کوئی فنکار اپنی تخلیق سے ہوتا ہے مگر وہ اپنی مخلوق سے ماوریٰ رہتا ہے، کیونکہ اس کی ہستی ارکانِ ظہور کے ہر مرحلے پر اپنی تمام تخلیقات سے بے انتہا عظیم ہے۔

۴۔ صفاتِ خداوندی کو اپنانا انسان کا مقصود ہے۔ خُدا چونکہ سراپا نورِ عشق ہے اس لیے علم میں اضافہ اور اس کے ساتھ ساتھ محبت و شفقت میں اضافہ انسان کو خدا سے زیادہ سے زیادہ قریب کرتا جاتا ہے۔

۵۔ صرف حسی ادراک اور منطقی استدلال ہی علم کا ذریعہ نہیں۔ حقیقت کی ایسی جہتیں بھی ہیں جو ماورائے حس وعقل ہیں۔ انسانی رُوح ایک ارفع و اعلیٰ سطح پر ان جہتوں سے رابطہ پیدا کر کے حیات اور نور حاصل کر سکتی ہے جس سے بحر و بر ناآشنا ہیں۔ چنانچہ وحی ایک حقیقت ہے۔

۶۔ کسی وحی یا کشف میں اگر داخلی تضاد ہو یا اگر وہ باقاعدہ طور پر ثابت شدہ حقائق کے بالکل متضاد ہوں تو اس پر تنقیدی نگاہ ڈالنے کی اجازت ہے۔ چنانچہ متضاد الہامات میں سے کسی ایک پر صحیح کا حکم لگانے کا کوئی طریقہ نہیں۔ سوائے اس کے کہ غیر جانبدار عقل سے مدد لی جائے اور زندگی کی داخلی انسانی اقدار کو سامنے رکھا جائے کیونکہ نورِ بسیط اور عقل کے فیصلوں کے درمیان کوئی تضاد نہیں ہوتا۔ اگر کوئی الہام انسانیت کے مطلق اقدار کی نفی کرتا ہے تو اس کو صحیح تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ ان اقدار کا سرچشمہ اور ان کی تکمیل خدا ہے۔ مذہب بہرحال نام ہے

اقدار کی بقاء پر ایمان کا۔"[79]

۷۔ اگر کوئی مذہب ارتقا کے عام تصور سے مخالف سمت میں جاتا ہے تو اسے عالمگیر مقبولیت حاصل نہیں ہوسکتی۔ آج ارتقا کے تصور کا ہر منظہر پر اطلاق ہمہ گیر طور پر صحیح سمجھا جاتا ہے۔ وہ مادی اور حیاتی صورتیں جو آج نظر آتی ہیں ارتقا کے ایک طویل عمل کی پیداوار ہیں۔ چاہے نظامِ شمسی ہو چاہے اِنسانی جسم، ان کی موجودہ صورت یقینی طور پر زمان میں ہوئی۔ یہ ہوسکتا ہے کہ زندگی کی اصل ابتدا کو ابھی سائنسی طور پر سمجھا نہ جاسکے یا اس کا عملی تظاہر ممکن نہ ہو، لیکن اس میں شک نہیں کہ زمین پر زندگی کا آغاز اس وقت ہوا جب اس کے لیے حالات سازگار ہوگئے۔ نبض حیات کی ابتدا جب یک خلیاتی جسم میں ہوئی وہ کروڑوں سال کے بعد اپنی اعلیٰ ترین شکل میں انسانی عضویہ میں ظاہر ہوئی۔ الغرض زندگی کی کوئی صورت بیک جنبش وجود میں نہیں آئی۔ حیات کی اصل وابتدا اور اس کی نشوونما میں تغیر وتبدل کے عمل کے متعلق اختلاف رائے ہے چاہے اس کو میکانکی کہا جائے یا بروزی یا تخلیقی یہ سب اختلافات اس واقع کی تعبیر وتشریح کے اختلافات ہیں جو خود ناقابل تردید ہے۔ یہ تو ممکن ہے کہ کوئی خدا پرست یہ عقیدہ رکھے کہ حیات کا کل عمل خدا کا مقرر کردہ ہے۔ خدا ہی اس نظام کو چلاتا ہے یا یہ کہ حیات تخلیقی خُدا ہی ہے لیکن ایک عقل پسند اور سائنسی دور کی ذہنی فضا میں کوئی ایسا نظریۂ کائنات یا مابعد الطبیعیات قابلِ قبول نہیں ہوسکتا جو ارتقا کے واقعہ کو نظر انداز کر جائے۔

۸۔ جو مذہب عالمگیر بننا چاہتا ہے اس کے لیے یہ عقیدہ بھی ناگزیر ہے کہ بنی نوع انسان رنگ، نسل یا مذہب کے اختلاف کے باوجود ایک مستحکم اور متحد اکائی ہو۔"[80]

حکیم کا نقطہ نظر یہ ہے کہ مذہب کی ابتدا قبلیاتی مذہب سے ہوئی تھی اور پھر یہ مذہب علاقائی اور نسلی مذہب میں ڈھل گئے اور اسلام کے عروج اور دردہ

سے ایک عالمگیر مذہب وجود میں آیا۔ حکیم کا موقف ہے کہ جس طرح فنیات سائنس، علوم و فنون اور رسل و رسائل اور ضروریات نے انسانوں کو ایک دوسرے کے قریب کر دیا ہے اور سینکڑوں میلوں کی مسافت گھنٹوں میں بدل گئی ہے اور اپنے تنازعات کے حل کے لیے انسان اقوامِ متحدہ جیسے عالمی ادارے بنانے کی طرف راغب ہوا ہے۔ اسی طرح انسان بالآخر ایک نہ ایک دن ایک نظریہ پر بھی اور ایک نظام پر بھی متفق ہو جائے گا اور ایک عالمی ثقافت عالمی تمدنی نظام، ایک ہی عالمی اخلاق، ایک ہی عالمی ریاست، ایک ہی عالمی معاشی نظام اور ایک ہی عمرانی نظام کی طرف بالآخر ضرور رجوع کرے گا۔ ایسے مقام پر مغربی نسل پرستی، مغربی قومیت، مادیت، اشتراکیت یا سرمایہ داریت، عیسائیت یا یہودیت اس بات کی اہل نہیں ہوں گی کہ وہ انسانوں کے موجودہ دور کے پیچیدہ مسائل حل کر سکے۔ محض اسلام کا ہی یہ مقام ہوگا کہ وہ انسانوں کی رہنمائی کرے، ایک طرف تو وہ سائنس، فنیات، عمرانی علوم اور دورِ جدید کے دیگر حاصلات سے انسانوں کو استفادہ کی طرف راغب کرے اور مادی ترقی میں اور تسخیرِ کائنات میں ہر قدم پر رہنمائی کرے اور اس کے پہلو بہ پہلو دوسری طرف انسانی زندگی کو روحانیت اور اعلیٰ اخلاق کی اقدار پر منظم کر کے انسانی زندگی کی اصل غایت بندے اور معبود کے رشتہ کو استوار کرے۔ دراصل بندے اور معبود کے تعلق پر ہی حیاتِ انسانی کے مقاصد کے درست تعین کا انحصار ہے اور اسی کی بنیاد پر یعنی توحید کی بنیاد پر ہی انسانوں میں وحدتِ انسانیت، وحدتِ مقاصد اور مساواتِ انسانی کے روابط متشکل ہو سکتے ہیں۔ خلیفہ حکیم کسی مصنوعی طریقے سے عالمی مذہب کا وجود نہیں چاہتا بلکہ اس کا نقطہ نظر یہ ہے کہ ذہنِ انسانی خود عالمی مذہب کی طرف راجع ہے۔ حکیم کو اس امر کا بھی احساس ہے کہ عالمی مذہب کی تشکیل یک رنگی پر نہیں ہو سکتی۔ یہ عالمی مذہب کی طرف راجع ہے۔

عالمی مذہب کی تشکیل محض اصولی نوعیت کی ہو گی اور جزئیات میں ہر سماج، ہر

علاقہ اور ہر خطہ کے رسوم و رواج اور جغرافیائی حالات اور ضرورتوں کے مطابق فطری اور لابدی تغیر کی گنجائش سے بہرہ ور ہو گی ۔ پروفیسر محمد انور خلیل حکیم کے اس موقف کی وضاحت کرتے ہوئے کہتا ہے ۔

"کل انسانیت تمام تفصیلات میں کسی ایک سلسلہ رسوم کی پابندی نہیں کر سکتی ۔ مذہبی اعمال میں اختلاف تا ابد جاری رہے گا لیکن اس کے باوجود دنیا کی تمام قوموں کو جس طرح عالمگیر امن اور خیر خواہی کے لیے چند بنیادی اصولوں پر متحد ہونے کی دعوت دینا زمانے کا تقاضا ہے ۔

اسی طرح ایک عالمگیر مذہب کے بنیادی اصولوں کو پوری انسانیت کے سامنے پیش کرنا بھی وقت کی اہم ترین ضرورت ہے[۸۱]"

اسلام کو ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم انسانیت کا مستقبل قرار دیتا ہے اس لیے کہ جب بھی انسانوں کی مذہب کی طرف توجہ ہو گی تو اسلام ہی انسانوں کی دستگیری کرے گا ۔ یہاں ڈبلیو، سی، اسمتھ کی یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ مذہب کی صداقت اظہر من الشمس ہو چکی ہے وہ کہتا ہے کہ

"تاریخ نے مذہب کی صداقت کو ظاہر کیا ہے[۸۲]"

لہٰذا مذہب کی صداقت جب کہ ظاہر ہو گئی ہے اور عالم انسانیت مذہب کی ضرورت محسوس کر رہا ہے تو یہ بات بھی قطعی ہے کہ دوسرے کسی مذہب میں اتنا دم خم نہیں کہ وہ دور حاضر کے گھمبیر اور پیچیدہ مسائل حل کر سکے ۔ اسلام کے بارے میں گفتگو کرتے ہوئے خلیفہ حکیم کہتا ہے کہ اوپر متذکرہ مذہب کی خصوصیات کا حامل محض اسلام ہی ہو سکتا ہے اس لیے کہ یہ اسلام ہی ہے جو تقویٰ پر اپنی اساس رکھتا ہے کسی رنگ و نسل پر انسانی فضیلت کی بنیاد نہیں رکھتا[۸۳] حکیم کہتا ہے کہ قرآن کے نزدیک بھی

"اسلام ایک عالمگیر مذہب ہے . . . جہاں کہیں سچا دین ہو گا وہاں نجات

کی اجارہ داری نہ ہوگی۔ قرآن کہتا ہے کہ نہ ابراہیم یہودی تھے نہ نصرانی تھے، ان کا مذہب وہی ازلی وابدی اسلام تھا۔ قرآن سچائی اور نجات کی اجارہ داری کے تمام تصورات کی بالکلیہ تردید کرتا ہے نجات اور امن یہاں اور وہاں کی زندگی میں صرف اس کے لیے ہے جو خود کو خالقِ کائنات کے سپرد کر دے اور نیک اعمال کرے[۸۴]"

اسلام کی دعوت کسی خاص گروہ کے لیے یا نسل کے لیے نہیں بلکہ ہر دور اور ہر عہد کے انسان کے لیے ہے۔ اس عالمگیر مذہب یعنی اسلام کی اساس توحید پر ہے اور اسلام نے اپنے اس تصوّر توحید کو کلمہ طیبّہ کے ذریعے ظاہر کیا ہے کلمہ طیبّہ کیا ہے:

"یہی کلمہ اصل دین اور اصل اسلام ہوگا۔ یہی وہ حقیقتِ حیات ہوگا جس سے تمام ہستی کی توحید ہو سکے اور جو وجودِ حقیقی اور ارتقائے حیات کا ضامن بن سکے۔ یہ کلمہ ایسا ہونا چاہیئے جس کا عقیدہ عقل اور فطرت اور مشاہدے کی شہادت سے استوار ہو[۸۵]"

اسلام کے کلمہ کو حکیم اوپر کے معیار پر جب پرکھتا ہے تو کہتا ہے کہ

"یہ عقیدہ یا کلمہ طیبّہ توحید ہے قرآن نے اسی کو اصل دین قرار دیا ہے۔ دین کے باقی تمام ارکان تمام شریعت، تمام شعائر، تمام عبادات، تمام اصولِ معاش اور عقائدِ معاد اس ایک عقیدے کی شاخیں اور پتے ہیں[۸۶]"

چنانچہ اگر کوئی اس کلمہ کو صدقِ دل سے قبول کرے اور اگر

"توحید اقرار باللسان سے تصدیق بالقلب تک جا پہنچے تو اس شخص کی نظر میں اور اس کے نتیجے کے طور پہ اس کے عمل میں بھی ضرور ایک حیرت انگیز انقلاب ہوگا اور پوری اسلامی زندگی خود بخود اس میں سے شاخوں اور پتوں

کی طرح پھوٹ پڑے گی[۸۶]۔"

اسلام عقیدہ توحید کو اصل دین قرار دیتا ہے اور اس عقیدے کی اہمیت کو تمام دیگر اعمال کے مقابلے پر زیادہ اساسی تصور کرتا ہے۔ تمام رسالت اسی عقیدے کی توضیح اور تقویت کا ذریعہ ہے[۸۷]۔" اور اسی توحید سے انسان کی طبیعت میں ایک فطری راستی پیدا ہو جاتی ہے[۸۸]۔" اور "توحید کے عقیدے کے بغیر یا توحید کے عقیدے کو مسخ کرنے سے زندگی کے متعلق تمام تصورات مسخ ہو جاتے ہیں۔ اس لیے اسلام نے توحید کو اصل دین قرار دیا ہے۔ اگر یہ عقیدہ درست ہو جائے تو عبادات بھی درست ہو جاتی ہیں اور معاملات بھی جس کا رابطہ خدا کے ساتھ درست ہو جاتا ہے۔ اس کے نظریات اور اخلاقیات خود بخود بطور نتیجہ صراطِ مستقیم پر آ جاتے ہیں[۸۹]۔" عقیدہ توحید کا ایک نتیجہ یہ ہے کہ "یہ کائنات مہمل اور بے مقصود نہیں ہے[۹۰]۔" "اسلام نے کائنات کو حق اور زندگی کو نعمت قرار دیا ہے[۹۱]۔" اور کہا ہے کہ کائنات کی فطرت خارجی کا بنانے اور چلانے والا خود خدا ہے۔ وہ اس میں نظم و آئین پیدا کرتا ہے اور حسن و جمال بھی وہ براہِ راست اس کی بقا اور ارتقا کا ضامن ہے[۹۲]۔" اسلام کا عقیدہ توحید زندگانیت کی علامت ہے۔ حکیم کے نزدیک عقیدہ توحید کائنات کی اصل اور زندگی کی روح ہے۔ خدا ایک حیّ و قیوم ہستی ہے۔ جب قرآن خدا کو ایک ایسی ہستی سے تعبیر کرتا ہے جو ھوالاوّل والآخر والظاہر والباطن کی صفت سے مملو ہے تو وہ ایک ایسی ذات کی طرف اشارہ کرتا ہے جو زندگی ہی زندگی ہے اور اس کی ہر شان زندگی سے لبریز ہے۔ خلیفہ حکیم کا فلسفہ توحید اسی الوہی زندگانیت کا مظہر ہے۔ زندگی اپنا بھرپور اظہار کرتی ہے اور اس کا اظہار کُلّی اظہار ہوتا ہے۔ فلسفہ اور سائنس حقیقت کا چونکہ ادراک بھی جزواً کرتے ہیں اس لیے ان میں زندگی کا اظہار بھی جزواً ہوتا ہے۔ تمام فلاسفہ نے حقیقت کے ادراک میں جو کچھ ظاہر کیا اس میں جزوی صداقت بہر حال موجود ہے۔ ان کی فکر وہاں لڑکھڑاتی ہے جب وہ اپنے نتائج فکر کو عمومیت اور کلیّت کے درجے میں لے آتے ہیں۔ خلیفہ حکیم کا فلسفہ اپنی اساس

مذہب پر رکھتا ہے اور مذہب میں حقیقت کا چونکہ کُلّی ابلاغ موجود ہے۔ لہٰذا حکیم کے فلسفہ میں بھی حقیقت کا کُلّی ابلاغ پایا جاتا ہے اور یوں حکیم کا فلسفہ ایک طرف تو تمام فلاسفہ اور آئمہ فکر کی صداقتوں پہ جزوی طور پر صاد کرتا ہے تو جزوی سطح پہ ان سے اختلاف بھی کرتا ہے۔ حکیم کا فلسفہ حقیقت کے توحیدی تصور پہ اپنی اساس رکھتا ہے اور مذہب کا یہ توحیدی فلسفہ حقیقت کے کُلّی ابلاغ پر مبنی ہونے کی وجہ سے زندگانیت کے خواص سے معمور ہے۔
خلیفہ عبدالحکیم کا ایک شاگرد عبدالحمید کمالی خلیفہ حکیم کے فلسفہ کو فلسفہ زندگانیت قرار دیتے ہوئے لکھتا ہے۔

"زندگی اصل ہے اور تخیّل، ارادہ، شعور، نفس، رُوح، جسد، حرکت، زمان، مکاں، مادہ اور معطیات، حواس سب اس کے برگ و بار ہیں[۹۳]"۔

چنانچہ وہ حواسی فلسفوں کو جزوی فلسفے قرار دیتا ہے اور کہتا ہے کہ

"وہ تمام فلسفے جو حیات کے کسی ایک اعتبار کو کل ہستی اور وجود پر پھیلا دیتے ہیں جزو کو کل سمجھنے کے مغالطہ کا شکار ہو جاتے ہیں[۹۴]"۔

اِس لیے محسوسات پر جو فلسفہ استوار ہوتا ہے یعنی

"ہیوم د ماخ کی "ہمہ ارتسامیت" یا باقلانی اور اشعری کی ذرائیت، خلیفہ صاحب اس سے بھی متفق ہیں۔ اسی طرح ارادہ پر جو فلسفہ قائم ہوتا ہے خلیفہ صاحب اس سے بھی متفق ہیں، شعور پر جس فلسفہ کی بنیاد ہے یعنی تصوریت یا روحانی تجربیت، خلیفہ صاحب اس سے بھی متفق ہیں۔ خلیفہ صاحب بیک وقت، افلاطون دارسطو، کانٹ، ہیگل، ابن سینا، غزالی دبرگساں اور ولیم جیمز، ہیراقلیطس اور ابن العربی، حافظ اور ٹینی سن، رازی اور آئن سٹائن سب سے ہی یگانگت محسوس کرتے ہیں کیونکہ ہر ایک زندگی کے کسی نہ کسی پہلو داعیہ یا اعتبار کی بزم آراستہ

کرتا ہے"۔[۹۵]

عبدالحمید کمالی اس کی وضاحت کرتے ہوئے کہتا ہے کہ

"زندگی ایک بہت عظیم مرکب ہے اور جب اس اسلوب کو مابعد الطبیعی
رنگ دیتا ہے تو یہ محسوس کرتا ہے کہ یہ اجزا زندگی سے قبل ہیں وہ
اس سے پیشتر موجود تھے اور پھر ان کے تواصل و تفاعل سے زندگی
نمودار ہوئی ہے۔ چنانچہ ارتقائے کائنات میں یہ آخری شے ہے،
تہیج، اضطرار، حسیت، حرکت، شعور وغیرہ زندگی کے اجزاء ہیں
جو یکے بعد دیگر حیاتی ارتقاء میں نمودار ہوتے ہیں۔ پھر یہ اجزا خود
بھی دیگر سادہ عناصر میں تحویل ہو جاتے ہیں۔ اس مغالطہ کا اثر ہے
کہ شعور و ارادہ ایسے حقائق معلوم ہوتے ہیں جو ارتقائے کائنات
میں آخری مظاہر بنتے ہیں۔"

مادی فلسفوں کے پہلو بہ پہلو روحانی فلسفے بھی اس سے متاثر ہوئے ہیں اور
انہوں نے بھی زندگی کا کُلی شعور حاصل کرنے میں مغالطہ کیا ہے۔

"ہیگل کا یہ خیال کہ انائے مطلق کا ظہور ارتقاء کی آخری منزل ہے،
اِس تحلیلی اسلوب کی مابعد الطبیعیاتی تعبیر ہے"۔[۹۶]

خلیفہ حکیم اپنے فلسفہ زندگانیت میں اس نقطۂ نظر کی تردید کرتے ہوئے

"جب زندگی کو اصل قرار دیتے ہیں تو خود زندگی ہی تمام موجودات
سے مقدم حقیقت قرار پاتی ہے"۔[۹۷]

عبدالحمید کمالی کہتا ہے کہ زندگی ہر شئے پر محیط ہے مگر سائنس کے معطیات
پر صرف "ہوالظاہر" کا مقولہ ہی صادق آتا ہے"۔[۹۸]

"برگسانی مسلک اور وجودیت کے معطیات پر" ہوالباطن" کا مقولہ صادق آتا ہے"۔[۹۹]

"دہریت اور مادی جدلیت کے معطیات پر "ہوالاوّل" کا اصول صادق آتا ہے[۹۹]۔ غایت زدہ نظریات میں "ہوالآخر" کے مقولے کے سوا کسی کا اعتراف نہیں۔ چنانچہ وہ بھی زندگی سے عاری ہوتے ہیں[۱۰۰]۔ ان کے برعکس حکیم کا فلسفہ زندگانیت اپنے طریقِ علم میں ان سب مقولات کا پابند ہے۔ چنانچہ جب خود وجودِ انسانی کے معطیات پر اہلِ زندگانیت کی نظر جاتی ہے تو یہ مقولات شعور کے ملکات بن جاتے ہیں اور زندگی کے معطیات خود زندگی ہی کے واسطے سے سمجھ میں آتے ہیں۔ ہوالاوّل کے تحت وہ تاریخ کی صورت میں منظم ہوتے ہیں، ہوالآخر کے تحت ان کی قدریات کی تدوین ہوتی ہے، ہوالباطن کے تحت ان کی نفسیات اور ہوالظاہر کے تحت ان کی طبیعیات مرتب ہوتی ہے[۱۰۱]۔" چنانچہ مختصراً کہا جاسکتا ہے کہ

> "ان کے خیال میں زندگی کا ایک باطنی رُخ ہے جو روحانی معطیات پر مشتمل ہے لیکن اسی زندگی کا ظاہری رُخ بھی ہے جو ثقافتی اور تمدنی معطیات پر مشتمل ہے[۱۰۲]۔" انفرادی زندگی کا باطن ادعائے انا اور اس کی ظاہر شخصیت ہے اور اگر باہر سے اس پر نظر کریں تو شخصیت معلوم ہوتی ہے[۱۰۳]۔

زندگی کا کلی تصور مذہب کرتا ہے۔ فلسفہ اور سائنس زندگی کا جزوی تصور ہی کرتی ہیں۔ زندگی کی مظہر کائنات ہے اور تمام کائنات ایک ثقافتی مظہر ہے بلکہ ایک مدنی ثقافتی نظام ہے۔ زندگی کا فلسفہ نظریۂ ثقافت کے سوا کچھ نہیں ہوسکتا۔ زندگی بلاواسطہ سیلان اور وجدان میں محض ایک تاثر معلوم ہوتی ہے لیکن جب وہ اپنے تعین پر آتی ہے تو ثقافت بن جاتی ہے[۱۰۴]۔ زندگی ہوالظاہر ہے تو ہر ظہور تاریخ زندگی کا ایک گزرتا ہوا لمحہ ہے۔ یہ زندگی کا تاریخی شعور ہے۔ تاریخی شعور زندگی کے ادراک کا ناگزیر غیر منفک حصہ ہے[۱۰۵]۔ تاریخ رُوح ثقافت ہے جو اس رُوح سے آشنا ہے وہ ثقافت کا دیدہ ور ہے اور اس میں یہ قدرت ہوتی ہے کہ زندگی کی صورت سازی کرے[۱۰۶]۔ زندگی کی وجدانی اکائی اگر کوئی ہے تو تاریخی عمل

ہے اس میں ہو کر زندگی کے باطن و ظاہر میں مغز و پوست کا رشتہ قائم ہے[۱۰۷]"۔ جب زندگی میں حرکت کا شعور نہیں رہتا تو سماج مر جاتا ہے۔ زندگی مسلسل ارتقا پذیر ہے۔ "ارتقا" ایک کائناتی عمل ہے۔ کائنات کی حقیقت زندگی ہے اس لیے علمِ کائنات علم ارتقا ہے[۱۰۸]"۔ حکیم کے نزدیک کائنات ایک رُوحانی سلسلہ ہے چنانچہ اس کا ارتقاء بھی روحانی ہے وہ جس ارتقائی اصول پر بڑھتی ہے وہ یہ ہے کہ "ہم جب کوئی آیت منسوخ کرتے ہیں یا مٹا دیتے ہیں تو اس سے بہتر یا ویسی ہی آیت نازل کر دیتے ہیں[۱۰۹]" یعنی آیت کا لفظ جو قرآن کے الفاظ سے لے کر کائنات پر محیط ہے اس کے مطابق ارتقاء کا ایک عالمگیر اصول جو وضع ہوتا ہے وُہ کونیاتی، حیاتیاتی، تاریخی اور رُوحانی سب پر محیط ہے اس اصول سے قرآنی تصور ارتقاء کے مندرجہ ذیل اصول مرتّب ہوتے ہیں:۔

۱۔ کائنات میں ناسخ و منسوخ کا سلسلہ جاری ہے۔

۲۔ جب کوئی چیز فنا ہو جاتی ہے تو ویسی ہی چیز یا اس سے بہتر چیز اس کی جگہ لے لیتی ہے اور

۳۔ ایک چیز اس وقت فنا ہوتی یا غائب ہو جاتی ہے جبکہ وہ بے کار ہوتی ہے اور کوئی وظیفہ انجام نہیں دے سکتی[۱۱۰]"۔

کائنات کے ارتقا کے فشاری اور استقراری دونوں نظریات کی عام طور پر مسلمانوں نے تطبیق کرتے ہوئے قرآن کے تصوّر ارتقاء کی تشکیل کی ہے اور کمال محمد حبیب خلیفہ حکیم کے تصور ارتقا کے ضمن میں انہیں ہی قبول کرتا ہے۔ کمال محمد حبیب لکھتا ہے۔

"خلیفہ صاحب واضح کرتے ہیں کہ کائنات کا ارتقائی تصور قرآن شریف کے بیانِ تخلیق کو دیگر صحف کے بیانات سے ممیز و ممتاز کرتا ہے۔ انہوں نے سورۂ انبیاء کی چند آیات کا حوالہ دیا ہے۔ جس میں ارشاد ہے کہ کیا ان لوگوں نے اس بات پر غور نہیں کیا کہ آسمان اور زمین دونوں بستہ (بندم

تھے تو ہم نے دونوں کو شگافیہ کیا (کھول دیا) اور ہم ہی نے ہر جاندار چیز کو پانی سے پیدا کیا۔" (۲۱، ۳۰) ان آیات سے یہ بات شعور انسانی کے سامنے منور ہوتی ہے کہ آسمان ایک بند وجود تھا، اللہ نے اس میں انشقاق پیدا کیا۔ آج کل تخلیقِ کائنات کے جو سائنسی نظریے ہیں وہ دو متبادل راہوں پر گئے ہیں۔ ایک نظریہ فشاری Explo- sive کہلاتا ہے اور دوسرا استقراری Stfady اوّل الذکر نظریے کے بموجب تمام کائنات ایک جوہر Atom میں مرتکز تھی جو کائناتی توانائی کا بند خزانہ تھا اس کے اندر انشقاق واقع ہوا۔ توانائی چاروں طرف نکل کر پھیل گئی پھر آہستہ آہستہ اس توانائی میں سکون آنا شروع ہوا۔ جس سے گیس بادلوں کا وجود ہوا۔ یہ بادل اور ٹھنڈے ہوتے جس سے رفتہ رفتہ کہکشاں وجود میں آئے۔ کیا قرآن شریف کی مندرجہ بالا آیت میں اس نظریے کی طرف واضح اشارہ نہیں ہے؟ کائنات کی تخلیق کا دوسرا نظریہ استقراری ہے جس کے بموجب کائنات میں تخلیق وحدت کا سلسلہ مسلسل ہے۔ کسی نامعلوم مرکز سے توانائی مسلسل وجود میں آتی ہے جس سے سحابیہ یعنی کائناتی بادل بنتے ہیں، پھر اپنی ارتقاء کی منازل طے کر کے کہکشانوں، سورجوں کی صورت میں نمودار ہو کر رفتہ رفتہ ٹکرا کر اور پھٹ کر یہ فنا ہو جاتے ہیں، فنا ہونے پر پھر سحابیہ یا کائناتی بادل وجود میں آتا ہے۔ یہ سلسلہ لگاتار ہے۔ توانائی فساد کا شکار ہو کر پھر کون میں نمودار ہوتی ہے۔ اس کے بعد سحابیہ کی شکل میں نمودار ہونے کے لیے یہ تشبیہ کتنی محاکاتی ہے کہ آسمان بند تھا۔ پھر رب نے اس میں شگاف کیا۔[۱۱۴]"

جہاں تک حیاتِ انسانی کے بارے میں حکیم کے نظریۂ ارتقاء کا معاملہ ہے اس میں "ڈارونیت" اُجاگر ملتی ہے اور یہی وہ مغربی تصورات کی تطبیق ہے جو ایک طرف تو اس بات کی غماز ہے کہ ہم نے خود کائنات اور اس کے ارتقا کی حقیقت پر غور کرنے کی بجائے آسان راستہ اختیار کیا ہے کہ ہر جدید نظریہ کے مطابق قرآن کی تعلیمات کھینچ تان کر کے اسلام کا ٹھپہ لگا دیا۔ دوسری طرف یہ نظریہ ہماری ذہنی شکست خوردگی کی بھی علامت ہے کہ ہم قرآن کی تعلیمات کا اصل تشخص قائم کرنے کی بجائے اس کا حسن مجروح کرنے میں زیادہ سرگرمی دکھاتے ہیں۔ علامہ اقبال اور حکیم ڈارونیت کے زیر اثر قرآن کے آدم کی توجیہہ کرتے ہیں کہ

"حضرت آدم سے مُراد لازمی طور پر پہلے انسان نہیں بلکہ اس انسان سے ہے جس نے فرد اور آزاد ارادہ کا پہلی مرتبہ استعمال کیا۔" [۱۱۲]

سبط نبی نقوی نے اپنے ایک مضمون "قرآنی کونیات" میں کہا ہے کہ تقلب ایک حیاتی قانون ہے اور ہو سکتا ہے کہ حضرت آدم کی تخلیق ایک ایسے حیوان سے ہوئی ہو جو انسان سے کمتر ہو اور قرآن کے "نفس واحد" سے وہی مراد ہو۔ [۱۱۳] اس سے کمال محمد حبیب نے استدلال کیا ہے کہ اگر اس کو مان لیا جائے تو خلیفہ صاحب اور اقبال کے آدم کو تمثیلی کہنے کی اہمیت نہیں رہتی۔ [۱۱۴] خلیفہ حکیم کا نقطہ نظر یہ ہے کہ قرآن کے حضرت آدم عمرانی ارتقا کی پہلی منزل تھی اور دوسری منزل حضرت ابراہیم کے واقعات [۱۱۵] حکیم کے نزدیک مذہب بھی ارتقاء انسانی کے ساتھ ساتھ ارتقاء پذیر ہوتا رہا۔ انسان نے جس طرح خاندانوں سے کنبوں، قبیلوں، قوموں اور نسلِ انسانی کی وحدت کی طرف ارتقاء کوشش کی ہے اسی طرح انسان کے تمدنی، ثقافتی ارتقاء نے بھی ارتقائی مراحل طے کیے ہیں اور اسی طرح مذہب قبیلیائی اور قومی مذہب سے عالمگیر مذہب کی طرف مائل بہ ترقی رہا ہے اور اسی تمدنی ارتقاء کو قبول کرتے ہوئے عالمگیر مذہب کی فراہم کردہ اقدار پر ایک عالمی ثقافت، عالمی

فلسفہ، عالمی نظامِ معیشت، عالمی نظامِ معاشرت، عالمی نظامِ جمہوریت اور عالمی عمرانی فلسفہ تشکیل دیا جا سکے گا۔ جو مذہب پر اپنی نظریاتی اساس رکھے گا اور مذہب ہی کے توسط سے انسانوں کا رشتہ خدا اور بندے اور بندے اور بندے کے مابین اخلاص، مساوات اور انصاف پر مدون کر کے پوری دنیا کے لیے سلامتی کا بشیر بن سکے گا۔

حواشی

۱۔ خلیفہ عبدالحکیم، اسلام کا نظریہ حیات، ص ۱۱، مترجم قطب احمد۔

۲۔ بحوالہ حیات محمدؐ، مصنفہ محمد حسین ہیکل، ہیکل نے یہ عبارت رسالہ نورالاسلام شمارہ، ۴۰، ۴، ۱۹۳۴ء سے نقل کی ہے۔

۳۔ شہید، استاد قطب، ترجمہ محمد نجات اللہ صدیقی، اسلام کا نظام عدل، اسلامک پبلی کیشنز لاہور ص ۱۹۴، ۱۹۶۲ء۔

۴۔ ژاں پال سارتر کی طرف اشارہ ہے جس نے دہریت کو اشتراکیت سمجھنے کی طرف راغب کیا۔ دیکھیے پروفیسر علی عباس جلالپوری روایات فلسفہ باب، موجودیت، المثال لاہور۔

5. Crew Hunt, R.N., The Theory and Practice of Communism, p.6.

مطالعہ کے لیے مزید دیکھیے۔ نیز

Laski, Harold. J., Communism, Henry. Holt and Co,. New York, 1927, p.250.

Carew Hunt, R.N., The Theory and Practice of Communism, P.6

چراغ راہ سوشلزم نمبر، ج ۲۱، شمارہ ۱۰، دسمبر ۱۹۶۷ء کراچی ہمایوں ادیب، سوشل سامراج مکتبہ نوائے وقت لاہور، تاریخ اشاعت نامعلوم۔

Russell, B.W., protraits From Memory.

معاشرہ کے سائنس پر اثرات ترجمہ انیر احمد چشتی مجلس ترقی ادب لاہور ۱۹۵۶ء۔

Mumford, Lewis, The Condition of Man,
Martim Seeker and warburg, London, 1940.

۶- اقبال، حکیم الامت علامہ ڈاکٹر محمد، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ترجمہ نذیر نیازی، بزم اقبال لاہور تاریخ ندارد، ص ۲۸۱۔

۷، ۸- ایضاً

۹- ایضاً ص ۲۸۲۔

۱۰- 10. Taylor, A.E., Elements of Metaphysics,
University paper backs, London 1961, p.8 to 13.

۱۱- اقبال اپنے خطبات میں ان کی اس ناکامی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتا ہے کہ:

"عصر حاضر کی لادین اشتراکیت کا مطمع نظر بے شک اپنا زیادہ وسیع ہے اور اس کے جوش و سرگرمی کا بھی وہی عالم رہے۔ جو کسی نئے مذہب کا ایمان اس کی اساس چونکہ ہیگل کے فلسفہ ... نظر متعین اپر ہے ہم لہذا وہ ... چیزوں ہی سے بر سر پیکار ہے"

جو اس کے لیے زندگی اور طاقت کا سرچشمہ بن سکتی ہیں۔ بہرحال وطنیت ہو یا لادین اشتراکیت دونوں موجود ہیں کہ بحالت موجودہ انسانی روابط کی دنیا میں تطابق و توافق کی جو صورت ہے۔ اس کے پیش نظر ہر کسی کو نفرت، بدگمانی اور غم و غصے پر اکسائیں حالانکہ اس طرح انسان کا باطن اور ضمیر مردہ ہو جاتا ہے۔ اور وہ اس قابل نہیں رہتا کہ اپنی روحانی طاقت اور قوت کے مخفی سرچشمے تک پہنچ سکے۔ لہٰذا یہ ازمنہ متوسط کا تصوف ہے۔ نہ وطنیت اور لادین اشتراکیت جو اس مایوسی اور دل گرفتگی کا مداوا بنے گی۔ جس میں آج کل کی دنیا گرفتار ہے اور جس کے زیر اثر تہذیب انسانی کو ایک زبردست خطرہ درپیش ہے۔"

اقبال، تشکیل جدید الہیات اسلامیہ ترجمہ نذیر نیازی بزم اقبال تاریخ ندارد۔ ص ۲۹۱، ۲۹۲۔

۱۲ - ایضاً ص ۲۸۷، ۲۸۸۔

۱۳ - ایضاً ص ۲۸۹

۱۴ - برگ، جارج لنڈ، کیا سائنس ہمیں بچا سکتی ہے؟ ترجمہ کیپٹن عبدالواحد، ص ۵۴، ۵۵۔

مزید تفصیل کے لیے دیکھیے:

۱۵ - برگ، جارج لنڈ، کیا سائنس ہمیں بچا سکتی ہے؟ ترجمہ کیپٹن عبدالواحد۔ ص ۶۰۔

۱۶ - ایضاً ص ۶۱

۱۷ - ایضاً ص ۴۳

۱۸۔ اقبال بحوالہ صدیقی، ڈاکٹر رضی الدین، اقبال کا تصور زمان و مکان، مجلس ترقی ادب لاہور۔ تاریخ اشاعت نامعلوم ص ۱۸۶۔

۱۹۔ ایضاً ص ۱۹۰

۲۰۔ البیرونی، کتاب الہند، باب سوم ص ۴۰ مرتبہ لطیف ملک ایم۔ اے سنگ میل پبلی کیشنز لاہور 1965ء۔

۲۱۔ حکیم، خلیفہ عبدالحکیم، اسلام کا نظریۂ حیات ترجمہ قطب الدین احمد۔ ص ۶۶

۲۲۔ ایضاً ص ۶۷

۲۳۔ ایضاً ص ۶۷، ۶۸

۲۴۔ ایضاً ص ۷۷

۲۵۔ اقبال کہتا ہے کہ:

"مذہب اور فلسفہ دونوں کا سرچشمہ ایک ہے اور دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کا سبب بنتے ہیں۔ ایک جزواً جزواً حقیقت مطلقہ پر دسترس حاصل کرتا ہے، دوسرا من حیث الکل ایک کے سامنے حقیقت کا دوامی پہلو ہے دوسرے کے زمانی گویا وجدان اگر بہ یک وقت تمام حقیقت سے لطف اندوز ہونے کا طلب گار رہے تو فکر اس راستے پر رک رک کر قدم اٹھاتا اور اس کے مختلف اجزا کی تخصیص و تحدید کرتا چلا جاتا ہے تاکہ فرداً فرداً ان کا مشاہدہ کر سکے دونوں اپنی تازگی اور تقویت کے لیے ایک دوسرے کے محتاج ہیں۔"

(تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، ترجمہ نذیر نیازی ص ۳، ۴)

۲۶ - اقبال اس بات کو یوں بیان کرتا ہے :

"اقبال حقیقت مثال اور عالم محسوس کو تسلیم کرتے ہوتے مادی دنیا کو نظر انداز نہیں کرتا بلکہ مادی دنیا کو مسخر کرنے کے لیے راستہ بتلاتا ہے تاکہ حیاتِ انسانی کو مربوط و منضبط کرنے کے لیے ایک موجودیاتی بنیاد منکشف ہو سکے۔"

(اقبال - علم اور مذہبی واردات از فکرِ اقبال مرتبہ غلام دستگیر اردو اکیڈمی سندھ کراچی ۱۹۵۶ء طبع دوم - ترجمہ حسن الدین (عثمانیہ)

۲۷ - اقبال بحوالہ صدیقی، ڈاکٹر رضی الدین، اقبال کا تصور زمان و مکان، ص ۱۹۰

۲۸ - علامہ اقبال، اقتباس از فکرِ اقبال، خلیفہ عبدالحکیم ص ۱۸۶، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ص ۱۹۰ -

۲۹ - نعیم احمد، پروفیسر ڈاکٹر، تاریخ فلسفہ یونان، ص ۸۹ پیکال پبلی کیشنز لاہور ۱۹۷۲ء -

۳۰ - اقبال اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتا ہے کہ :

"وجدان اور فکر کو ایک دوسرے کے مقابل اور متضاد سمجھنے کی کوئی وجہ نہیں ہے - یہ دونوں ایک ہی چشمے سے نمودار ہوتے ہیں اور ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں - فرق صرف اس قدر ہے کہ عقل حقیقت کا تجزیہ کر کے اس کو جزو اجزا سمجھتی ہے اور وجدان اس کو یک لخت بحیثیت مجموعی اختیار کر لیتا ہے دونوں کو اپنی نشو و نما کے لیے ایک دوسرے کی ضرورت ہے -"

(فکر اقبال مرتبہ غلام دستگیر ترجمہ حسن الدین ص ۱۹۳)-

"دراصل مذہب کا منصب اور مقام ہی کچھ ایسا ہے کہ اس
کے بنیادی اصولوں کے لیے ہمیں معتقدات سائنس سے بھی
کہیں بڑھ کر کسی عقلی اساس کی ضرورت ہے۔"
(ص ۲، ۳۔ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ ترجمہ نذیر نیازی)
"مذہب فلسفہ کا کوئی شعبہ نہیں، کیونکہ یہ محض فکر ہے نہ احساس
نہ عمل، بلکہ انسان کی ذات کلی کا مظہر، لہٰذا فلسفہ مجبور ہے
کہ مذہب کی قدر و قیمت کے بارے میں اس کی مرکزی حیثیت
کا اعتراف کرے اسے ماننا پڑے گا کہ فکر انسانی کا عمل ترکیب و
ائتلاف پر مرتکز ہوتا ہے تو اس ایک نقطے پر۔ پھر اس امر
کا بھی کوئی ثبوت نہیں کہ فکر اور وجدان بالطبع ایک دوسرے
کی ضد ہیں۔ دونوں کا سرچشمہ ایک ہے۔"
(تشکیلِ جدید الہیات اسلامیہ، ترجمہ نذیر نیازی بزم اقبال لاہور تاریخ
اشاعت نامعلوم۔ ص ۳۔
مزید دیکھیے تشکیلِ جدید الہیات اسلامیہ ترجمہ نذیر نیازی ص ۲، ۳۔
فکر اقبال مرتبہ غلام دستگیر ترجمہ حسن الدین ص ۱۹۳۔

۳۱۔ خلیفہ عبد الحکیم، اسلام کا نظریہ حیات ص ۷۴

۳۲۔ گوئٹے بحوالہ تشکیلِ جدید الہیات اسلامیہ ترجمہ نذیر نیازی ص ۲۰۰

۳۳۔ نور احمد ترجمہ رحمان مذنب، مسلمانوں کے تہذیبی کارنامے، فیروز سنز
لاہور۔ ۱۹۷۱ء ص ۱۷۹

۳۴۔ دیکھیے اسی باب میں برنارڈ شاہ کا حوالہ۔

35. Qadier, Dr. C.A., Logical Positivism
Pakistan Philosophical Congress Lahore, P. 122-

ایضاً

ایضاً

ایضاً

ایضاً

ایضاً

ایضاً

ایضاً

فیورباخ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ:

"قادریت کا تصور انسانی اہمیت کے ساتھ ہی متعلق ہے۔ وہ کہتا ہے کہ خدا کا قادر مطلق ہونا، سوائے اس کے کچھ نہیں کہ یہ انسانوں کی انسانوں کے سامنے معاشی عمرانی تعلقات جو کہ ان میں پیدا ہوتے ہیں کی، ایک زبردست تعریف ہے"
(ص ۱۱۷ منطقی اثباتیت ڈاکٹر سی اے قادر)

۴۳، ۴۴ ایضاً

۴۵۔ رشید، غلام دستگیر (مرتب) فکر اقبال علامہ اقبال کا مضمون علم اور مذہبی واردات ترجمہ حسن الدین (عثمانیہ) اردو اکیڈمی سندھ کراچی ۱۹۵۶ء۔ طبع دوم ص ۲۰۰۔

۴۶۔ ایضاً ص ۲۰۰، ۲۰۱۔

۴۷۔ اقبال، بحوالہ ڈاکٹر رضی الدین صدیقی، اقبال کا تصور زمان و مکان،

ص ۲۰۱۔

۴۸ - ایضاً ص ۲۰۱۔

۴۹ - ایضاً ص ۲۰۱۔

۵۰ - وائٹ ہیڈ، بحوالہ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ترجمہ نذیر نیازی ص ۲، بزم اقبال لاہور تاریخ نامعلوم۔

۵۱ - رشید، غلام دستگیر، فکر اقبال میں علامہ اقبال کا مضمون علم اور مذہبی واردات (پہلا لیکچر) ترجمہ حسن الدین (عثمانیہ) ص ۲۲۱۔

۵۲ - ایضاً ص ۲۱۱

۵۳ - اقبال، علامہ محمد، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ترجمہ نذیر نیازی ص ۲۶ تا ۳۵ پر یہ بحث مفصل طور پر موجود ہے۔

۵۴ - اقبال بحوالہ ڈاکٹر غلام دستگیر رشید (مرتبہ) فکر اقبال۔ مترجم حسن الدین (پہلا لیکچر) ص ۲۱۸۔

۵۵ - ایضاً ص ۲۱۸۔

۵۶ - اقبال، علامہ محمد، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ص ۲۸۸۔

۵۷ - قادر، ڈاکٹر، سی، اے منطقی اثباتیت (انگلش) ص ۱۲۲، ۱۲۳۔

۵۸ - ایضاً ص ۱۲۳

۵۹ - ایضاً ص ۱۲۳

۶۰ - ڈاکٹر سی۔ اے۔ قادر، منطقی ایجابیت، ص ۱۲۳

۶۱ - حکیم، خلیفہ عبدالحکیم، حکمت رومی، ص ۱۵۸

۶۲، ۶۳، ۶۴ - حکیم خلیفہ عبدالحکیم، افکار غالب، ص ۱۵۷

۶۵ - حکیم پیغمبر اور اس کا پیغام (انگریزی باب مذہب اور اشاریت)

٦ - خلیفہ عبدالحکیم، حکمت رومی، ص ١٦٥ تا ٢٠٦

٦ - ایضاً ص ٨٣ تا ١٠٣

اس سلسلے میں پروفیسر زاہد حسین کا مقالہ مذہب کا پیرائیہ بیان اور خلیفہ صاحب کا نظریہ ملاحظہ ہو۔ اقبال ریویو جنوری ١٩٦٦ء اقبال اکادمی پاکستان لاہور میں وہ لکھتے ہیں:

پروفیسر زاہد حسین نے اپنے مضمون "مذہب کا پیرائیہ بیان اور خلیفہ صاحب کا نظریہ" میں بڑی تفصیل سے خلیفہ حکیم کے افکار کی روشنی میں مذہب کی زبان پر بحث کی ہے وہ لکھتا ہے کہ:

"فلسفہ کا عمل تصورات مجردہ کی دنیا اور مذہب کا مرجع تمثیلات و استعارات سے آباد عالم تخیل ہے۔ علم کے قدیم نظریے میں جس کا اثر آج تک باقی ہے شعور کے مقامات کی درجہ بندی میں سب سے ادنی مقام حواس کو دیا گیا ہے۔ اس سے اونچا واہمہ یا تخیل کو اور سب سے بلند تعقل کو۔ یہ درجہ بندی ارسطو کے عہد سے سند کا درجہ رکھتی ہے۔ عہد یونان سے اب تک بہت سے نئے نئے انکشافات ہوئے، علم انسانی نے تیزی سے ترقی کی نظریات کے نظریات بدل گئے۔ مگر اس درجہ بندی میں کوئی فرق نہیں آیا۔"

(ص ٢، ٧، ٣۔ اقبال ریویو ١٩٦٦ء، جنوری)

خلیفہ حکیم اپنے مضمون مذہب اور اشاریت میں ہیگل کے اس نقطہ نظر کو رد کرتا ہے کہ فلسفہ مذہب سے بلند مقام رکھتا ہے وہ لکھتا ہے کہ ہیگل کے اس

تصور کے پیچھے ابن رشد کا "صداقت کا دو اعتباری تصور" تھا۔ حکیم کے نزدیک ہیگل کا تصور:

"فی الحقیقت ایک ایسی عقلی عصبیت کی پیداوار ہے جو احساسات اور جذبات کو کوئی مقام دینے کے لیے آمادہ نہیں۔"

اس طرح حکیم فکر ہیگل میں عقل کے معروض کی ماہیت جو کہ تصور مجردہ ہے (پرافٹ اینڈ ہز میسج کا باب مذہب اور اشاریت (انگلش) کو منکشف کرتا ہے۔ تصور مجردہ ایک بے رنگ، بے روح اور بے کیف حقیقت ہے عوام کو پیش کرتا ہے۔ حقیقت ازلی یا خدا ایک حی وقیوم ذات ہے مگر عقل کا معروض ایک بے حس اور بے جان ذات ہے۔ چنانچہ عقل نے تعقلات میں جو کہ ایک بے جان معروض تک ہی اپنی بساط رکھتی ہے۔ ایک حی وقیوم ذات نہیں آسکتی۔ اس کے لیے تخیل قوت کی پرواز ہی درکار ہے۔ چنانچہ مذہب اور اشاریت میں حکیم تخیل کے بارے میں رقم طراز ہے کہ:

تخیل غواص حقیقت ہے۔ یہ حقیقت وجود کا قریب ترین ساحل ہے۔ جب کہ عقل کی برجی محض بہت دور سے ایک نظارہ ہے تخیل کی شان یہ ہے کہ ایک طرف زمان ومکان، کب اور کہاں کا پابند ہے۔ دوسری طرف احساس وجذبات، ارادہ و تحریک کا نباض ہے۔ اس طرح ایک طرف طول وعرض اس کے پر پرواز ہیں، دوسری طرف عمق اور گہرائی اس کی داب میں ہے۔ امتداد میں یہ عمق کا مدرک ہے اور عمق میں یہ امتداد کا ناظر ہے۔ اس لیے اس کی چشم دیدہ میں کل وجود ہوتا ہے۔

اور اسی لیے اس کے بیانات میں گو مادی رنگ ہوتا ہے مگر باطن اس میں چھلکا پڑتا ہے چنانچہ مثبت الہیات کا قیام بھی اسی تخیل کا وظیفہ ہے۔ جب باری تعالیٰ کا کوئی اثباتی تصور عقل کے ذریعے قائم نہیں ہو سکتا تو یہ تخیل ہی ہے جو اس کے اثبات کا داعی ہوتا ہے اور شعور انسانی تو اس ذات بے ہمہ سے قریب لاتا ہے۔ تشبیہات اور استعارات، تلمیحات و کنائے وہ ذرائع ہیں جن کے وسیلے سے انسان اس قرب کا ذائقہ چکھتا ہے۔"

(زاہد حسین مذہب کا پیرائیہ بیان اور خلیفہ صاحب کا نظریہ ص ۸۰)

چنانچہ:

"خواہ یہ بلا واسطہ کشف و الہام ہو یا ایمان و ایقان یا فہم و ادراک خدا اور اس کی صفات کا ہر بیان علامت و اشارات نہیں ہو گا۔"

(پرافٹ اینڈ ہز میسج مذہب اور اشاریت)

حکیم تخیل کی بھی اقسام بیان کرتا ہے اور کہتا ہے کہ:

"تخیل ایک ہی نوعیت کا نہیں ہوتا۔ اصل میں اس کی کئی قسمیں ہیں۔ ایک تو وہ تخیل ہے جو خواب میں تکمیل آرزو کی بازگشت کی طرح دن میں شیخ چلی کے نئے ہوائی محل بناتا ہے۔ دوسرا تخیل وہ ہے جو بقول آئین سٹائین تمام سائنسی ایجادات و انکشافات کی روح ہے۔ وہ تخیل کی سائنسی پرواز ہے جس نے سیب کے درخت سے نیچے آرہنے پر نیوٹن

کے سامنے کائناتی کشش کو عریاں کر دیا تھا۔ ایک تخیل وہ ہے جو شاعری میں ظاہر ہوتا ہے۔ اعلیٰ ترین تخیل وہ ہے جو شعور مذہبی سے مالا مال ہوتا ہے۔"

چونکہ حکیم کے نزدیک:

"منطقی قیاسات کا جال ان اسرار کو اپنی گرفت میں نہیں لا سکتا جس کے اندر عشق کا بے پناہ جیشان اپنے خلاق تخیل سے غواصی کر کے زندگی کا راز پا سکتا ہے یہ وہ مقام ہے جہاں عقل کی نسبت عشق کو عقدہ کشائی کا زیادہ موقع رہتا ہے۔"

(پرافٹ اینڈ ہز میسج، مذہب اور اشاریت)

چنانچہ:

"خلاق تخیل کا عمل خود نیروحیات ہے۔ اس کے آثار جزرو مد میں خود زندگی کا زیروبم ہے جب کہ عقل محض آئینہ ہے۔ دور سے ایک بے جان سی صورت اس میں منعکس ہو جاتی ہے اور بس یہی وجہ ہے کہ کاشف زندگی ہونے کا اعزاز عقل کی نسبت تخیل کو حاصل ہوتا ہے۔ چنانچہ تخیل ہی وہ قوت مدرکہ ہے جس پر تجلیات کی بارش ہو سکتی ہے اور جس کے دائرہ پرواز میں بڑے بڑے معارف آ جاتے ہیں۔"

عقل اپنا اظہار تعقلات میں کرتی ہے جب کہ عشق تخیل کو اپنا راہبر تصور کرتا ہے اور تخیل کا پیرایۂ بیان اشاریت اور استعاریت ہے۔ زاہد حسین لکھتا ہے:

"حقائق جب جذباتی ابلاغ میں نشر ہوتے ہیں تو نہ صرف،

اشاریت، علامیت اور استعاریت میں ملبوس ہو جاتے ہیں بلکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بے اختیار زیر و بم اوزان اور قوانی میں ڈھلتے چلے جاتے ہیں۔"

(اقبال ریویو جنوری ۱۹۶۶ء، زاہد حسین، ص ۷۷)

شاعر اور رسول میں بھی حکیم نے فرق واضح کیا ہے کہ شاعر بھی رمزیت و اشاریت اور استعاریت سے اپنے کلام میں کام لیتا ہے وہ کہتا ہے کہ:

"شاعر اور رسول میں ایک فرق ہوتا ہے۔۔۔۔شاعر بلا مقصد یعنی اضطراری طور پر تمام وادیوں میں آوارہ گرد ہوتا ہے۔ اور جو من میں آئے موج میں آکر خود کو کلام کے سپرد کرتا ہے نیز اس کے اعمال اس کے اقوال کا ساتھ نہیں دیتے جب کہ ایک پیغمبر کے قول و فعل میں موافقت پائی جاتی ہے۔۔۔ ایک میں انتشار ہوتا ہے دوسرے میں استقامت بہت غیر معمولی ہے۔ چنانچہ ایک صاحب کلام ہوتا ہے دوسرا صاحب رشد و ہدایت۔۔۔۔۔۔۔۔شعر ہادی نہیں ہوا کرتے۔"

(اقبال ریویو جلد ۶ شمارہ ۴ زاہد حسین ص ۷۷)

۶۸- حسین، پروفیسر زاہد، مذہب کا پیرایۂ بیان اور خلیفہ صاحب کا نظریہ۔ اقبال ریویو جنوری ۱۹۶۶ء، جلد ۶، شمارہ ۴، ص ۸۳، اقبال اکادمی کراچی۔

۶۹- قرآن حکیم سورت نمبر ۱۱، آیت نمبر ۱

۷۰۔ عبدال، حکیم، خلیفہ، تشبیہات رومی ص ۵۸۹۔
حکیم نے یہاں مولانا روم کے مندرجہ ذیل اشعار بھی رقم کیے ہیں:

زین قدحہائے صور کم باش نیست
تا نگردی بت تراش و بت پرست
از قدحہائے صور بگزر مایست
بادہ در جام است لیک از جام نیست

۷۱۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے علامہ قاضی ابوالولید احمد رشد کی کتاب فصل المقال، مترجمہ عبید اللہ قدسی، اقبال اکادمی کراچی مئی ۱۹۷۳ء۔ جس میں ابن رشد نے محکمات اور متشابہات کے موضوع پر بڑی فکر انگیز بحث کی ہے۔ اس بحث سے حقیقت کے دوگونہ ہونے کا تصور پیدا ہوا۔

۷۲۔ عبدال، حکیم، خلیفہ، اسلام کا نظریہ حیات، ص ۱۴۱۔

۷۳۔ ایضاً ص ۱۳۴

۷۴۔ ایضاً ص ۱۳۵

۷۵۔ خلیل، پروفیسر محمد انور، خلیفہ صاحب کا فلسفہ مذہب (مضمون) اقبال ریویو جنوری ۱۹۶۶ء ص ۵۰، ۶۱۔

۷۶۔ الیوم اکملت لکم دینکم واتممت لکم نعمتی ورضیت لکم الاسلام دینا۔

۷۷۔ اقبال بحوالہ غلام دستگیر رشید (مرتبہ) فکر اقبال ترجمہ حسن الدین (پہلا لیکچر) ص ۱۹۹، ۲۰۰۔

۷۸ ۔ اقبال، بحوالہ پہلا لیکچر مترجمہ ڈاکٹر حسن الدین ۔ فکر اقبال غلام دستگیر رشید (مرتبہ) ص ۱۹۹

79. Hakism, K.A., The Prophet and His message, (Is Universal Religion Possible?)
80. Ibid.

۸۱ ۔ خلیل، محمد انور، خلیفہ صاحب کا فلسفہ ۔ مذہب اقبال ریویو جنوری ۱۹۶۶ء ص ۵۲ ۔

۸۲ ۔ اسمتھ، ڈبلیو، سی ۔ اسلام تاریخ جدید میں (انگلش) ۱۹۵۹ء ص ۴۰ ۔

۸۳ ۔ خلیفہ حکیم کا اشارہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی طرف ہے ؛

"کوئی عربی عجمی پر اور کوئی عجمی عربی پر فوقیت نہیں رکھتا خدا کی نگاہ میں برتر وہ ہے جو برتر سیرت کا مالک ہے ۔"

۸۴ ۔ حکیم، خلیفہ عبدال، اسلام کا نظریۂ حیات، ص ۴ ۔

۸۵ ۔ حکیم، خلیفہ عبدال، مقالات حکیم جلد اول (اسلامیات) ص ۱۱ ۔

۸۶ ۔ ایضاً ص ۱۱، ۱۲ ۔

۸۷ ۔ ایضاً ص ۱۴

۸۸ ۔ ایضاً

۸۹ ۔ حکیم خلیفہ عبدال، مقالات حکیم جلد اول ص ۲۱

۹۰ - ایضاً ص ۲۲

۹۱ - ایضاً ص ۲۳

۹۲ - ایضاً ص ۲۴

۹۳ - کمالی، عبدالحمید، خلیفہ حکیم کا عمومی فلسفہ اقبال ریویو ص ۹۲ جنوری ۱۹۶۶ء۔

۹۴ - ایضاً ص ۹۲

۹۵ - ایضاً ص ۹۴

۹۶ - ایضاً

۹۷ - ایضاً ص ۹۵

۹۸ - ایضاً

۹۹ - ایضاً

۱۰۰ - ایضاً

۱۰۱ - ایضاً

۱۰۲ - ایضاً ص ۹۵، ۹۶۔

۱۰۳ - ایضاً ص ۹۹۔

۱۰۴ - ایضاً ص ۱۰۲

۱۰۵ - ایضاً ص ۱۰۳

۱۰۶ - ایضاً ص ۱۰۴

۱۰۷ - ایضاً ص ۱۰۵

۱۰۸ - ایضاً ص ۱۰۶

۱۰۹ - قرآن حکیم (۲، ۱۰۶)

۱۱۰ - جبیب کمال محمد، اسلام اور ارتقاء کا توافق، ص ۱۱۶، اقبال ریویو جنوری ۱۹۶۶ء -

۱۱۱ - ایضاً ص ۱۱۳، ۱۱۴ -

۱۱۲، ۱۱۳ - کمال محمد جبیب، خلیفہ صاحب کی نظر میں اسلام اور تصور ارتقاء کا توافق اقبال ریویو ص ۱۱۸ جنوری ۱۹۶۶ء -

۱۱۴ - ایضاً ص ۱۱۹

۱۱۵ - شاہ ولی اللہ نے بھی تاریخ کے مختلف ادوار کی یہی تقسیم کی ہے دیکھیے ازالتہ الخفا بحوالہ جشن صدی نمبر میں "شاہ ولی اللہ کا فلسفہ تاریخ" اورینٹل کالج میگزین ۱۹۷۳ء -

باب سوم

نظریۂ تاریخ

اِنسانی فطرت کا خاصہ ہے کہ وہ اپنے افعال و اعمال اور کائنات کے مظاہر میں رابطے کے عقلی جواز کی تلاش کرتی ہے، مختلف واقعات کی کڑیوں کو ملاتی ہے، مختلف مظاہر کو ترتیب و ترکیب کے ذریعے جوڑتی ہے اور انھیں عقلی اور منطقی پیمانوں سے ملانے کی کوشش کرتی ہے۔ اِنسانی فطرت کی اس جودت کے باعث مختلف علوم و فنون معرضِ وجود میں آئے۔ ہر دور کے انسانوں نے مظاہر قدرت کو اپنے اپنے عہد اور اپنی اپنی فکر کے حوالوں سے دیکھا اور ان مظاہر میں علّت و معمول اور منطقی ربط اور عقلی جواز تلاش کر کے تعمیم کے ذریعے مختلف اصول و قواعد کو مُرتب کرنے کی کوشش کی، جن میں اِنسان نے مظاہر فطرت کے اسباب و علل کو جاننے اور سمجھنے کی کوشش کی اور تعمیم کے ذریعے ان کی فطرت جاننے کے بعد اصُول و قواعد وضع کیے۔ وُہ علوم تو طبیعی علُوم کہلائے مگر جن علُوم میں انسان (جو خود ایک مظہر فطرت ہے) کو سمجھنے اور اِنسانوں کے انفرادی اور اجتماعی رویّوں کو سمجھنے کی کوشش کی گئی اور اصُول تعمیم کے ذریعے اصُول بندی کی گئی۔ وہ علوم عمرانی یا عمرانی علوم کہلائے۔ اِن علُوم میں عمرانیات، معاشیات، سیاسیات اور تاریخ وغیرہ ہیں۔ بعض فلاسفہ نے تاریخ کو بھی طبعی سائنسوں کے پہلو بہ پہلو لا کھڑا کرنے کی کوشش کی مگر انہیں اس بات میں کوئی زیادہ کامیابی یوُں نہ ہوئی کہ تاریخ کا تعلق بھی چونکہ انسان سے ہے لہٰذا یہ طبیعی سائنس نہیں ہو

سکتی۔ البتہ اسے عمرانی سائنس کہہ سکتے ہیں۔ کیبر کے نزدیک

"یہ (تاریخ) فطرتی یا طبیعیاتی سائنس تو ہرگز نہیں مگر سماجی سائنس کہلانے کی مستحق ہے![1]"

ایس ایم جعفر کہتا ہے :۔

"بعض لوگ تاریخ کو باقاعدہ سائنس سمجھتے ہیں اور بعض اسے سماجی سائنس کے طور پر تسلیم کرتے ہیں"۔[2]

اس باب میں ہمارا تعلق تاریخ سے ہے لہٰذا ہم دیگر مضامین کو چھوڑ کر محض تاریخ کو دیکھنے کی کوشش کرتے ہیں کہ تاریخ کس قسم کا علم ہے تاکہ ہم تاریخ کی نوعیت، فطرت، ماہیت اور تاریخی عمل میں اصولِ حرکت کو سمجھ سکیں۔ تاریخ انسان کی ان انفرادی اور اجتماعی سرگرمیوں کا ریکارڈ ہے جو انسان ماضی میں انجام دے چکا ہے یا زمانۂ حاضر میں سرانجام دے رہا ہے۔ علمِ تاریخ ان اسباب و علل کو سمجھنے اور بیان کرنے کی بھی کوشش کرتا ہے جو افراد کے عروج و زوال، ان کی کامرانیوں اور نامرادیوں سے لے کر اقوام اور تہذیبوں کے عروج و زوال اور کامیابیوں اور ناکامیوں کے محرک بنتے ہیں اور آنے والی نسلوں کو تقابلی مطالعہ کے ذریعے وہ راہ دکھانے کی کوشش کرتا ہے جس سے افراد اور اقوام مزاحمتوں اور نامرادیوں سے بچ کر کامرانیوں اور مسرتوں کو پاسکیں۔ تاریخ میں انسان کے بحیثیتِ مجموعی ارتقا کی داستان بھی موجود ہے کہ کس طرح اس نے غاروں سے لے کر موجودہ انسانی تہذیب کے مراکز تک پیش قدمی کی۔ غلامی، ملوکیت، استبداد اور جہالت سے کس طرح آزادی، جمہوریت، اختیار اور علم کی طرف قدم بڑھائے۔

تاریخ کے لفظ کا مادہ Tosepetiv ہے۔ جس کا یونانی میں مطلب تفتیش و تحقیق ہے۔ انگریزی میں اس کا متبادل لفظ ہسٹری History ہے جبکہ عرب میں "اخبار" اور "تاریخ" دو متبادلات ہیں۔

"عرب میں لفظ تاریخ کو استعمال خواہ کسی صورت میں کیا جاتا تھا لیکن خصوصی طور پر اس سے مُراد دستاویزات کا سلسلہ وار جدول کے لحاظ سے مُرتب کرنا ہوتا تھا اور جن پہ ہر بار باقاعدہ سال و ماہ کا اندراج ہُوا کرتا تھا"۔[۳۵]

تاریخ بساطِ ماضی میں انسان کی انفرادی اور اجتماعی سرگرمیوں کا مطالعہ کرتی ہے۔ وہ واقعات و علل کا مشاہدہ اور تجزیہ کرتی ہے اور یوں وُہ انسان کی حال اور مستقبل کی انفرادی اور اجتماعی سرگرمیوں پر شعوری یا لاشعوری طور پر اثر انداز ہوتی ہے۔ اس طرح تاریخ ہمیں ماضی کے مطالعہ، مشاہدہ اور تجزیہ کے بعد بہتر انسانی سماج کی تشکیل کی اُمنگ اور عمل سے نوازتی ہے۔ فلسفۂ تاریخ کے ایک اور عالم Gowronski کے نزدیک بھی تاریخ کا مقصد محض ماضی کے واقعات کو ترتیب سے بیان کرنا ہی نہیں اور جیسا کہ کارلائل کا خیال تھا محض عظیم آدمیوں کے کارناموں کا ریکارڈ رکھنا اور انہیں بیان کرنا ہی نہیں بلکہ اس سے ماسوا تاریخ کا ایک بنیادی اور اوّلیں مقصد واقعات کی چھان بین، تجزیہ اور تنقید کر کے افراد اور اقوام اور ان ہی کے حوالہ سے تہذیب و ثقافت کے عروج و زوال کے اسباب و علل کی تفہیم ہے اور بہتر مستقبل کی تخلیق کے لیے ان سے حصُول رہنمائی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ

"تاریخ میں ہم ماضی کے واقعات کو موجود علم کی روشنی میں تنقیدی و تحقیقی میزانوں پر پرکھ کر واقعات کی صحیح قدر و قیمت کا اندازہ لگاتے ہیں اور ماضی کی ان غلطیوں کی نشان دہی کرتے ہیں تاکہ مستقبل میں ان کا اعادہ نہ کیا جائے۔ یہیں سے ہمیں مطالعہ تاریخ کا جواز مِلتا ہے[۳۶]"۔

اِس کا واحد سبب یہ ہے کہ محض انسان کی فطرت ہی میں عقلی جواز کو تلاش کرنا اور واقعات کے اسباب و علل پر غور کر کے نتائج حاصل کرنا اور تعمیم کے ذریعے عمومی قوانین وضع کرنے کی صلاحیت پائی جاتی ہے۔ آر کی اس حقیقت کا اظہار یوں کرتا ہے کہ

"تاریخ میں ہم صرف اِنسانی واقعات کا مطالعہ اس لیے کرتے ہیں کہ وہ ہی (انسان) ایک ایسا جانور ہے جو سوچ کا مادہ رکھتا ہے، اور اپنے افعال کی وجوہات رکھتا ہے۔"

سوچ کے اس مادے کی بناء پر اِنسان جب اپنے ماضی کی طرف نگاہ ڈالتا ہے تو اسے مختلف واقعات اور ان کی وقوع پذیری میں علل و معلول کا ایک مربُوط منطقی سلسلہ دکھائی دیتا ہے اور وہ اس سے مختلف واقعات کا جواز تلاش کرتا ہے[۵]

علامہ اقبال نے تاریخ کے بارے میں کہا ہے کہ

"تاریخ ایک طرح کا ضخیم گراموفون ہے جس میں قوموں کی صدائیں محفوظ ہیں"۔ (شذراتِ اقبال ترجمہ ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی مرتب ڈاکٹر جاوید اقبال)۔

"اگر اخلاقیات دیگر علوم کی طرح، ایک تجرباتی علم ہے تو اسے انسانی تجربے کے انکشافات پر مبنی ہونا چاہیئے۔ اس نظریے کے اعلانِ عام سے یقیناً ان لوگوں کے احساسات کو بھی صدمہ پہنچے گا۔ جو اخلاقی امور میں بڑے کٹر پن کا دعویٰ کرتے ہیں لیکن ان کا برتاؤ تاریخ کے تجربات و تعلیمات سے متعین ہوتا ہے"۔

تاریخ کے اس پہلُو کا مُطالعہ کرتے ہوئے انگریز قانون دان بائسلنگ برُوک نے کہا تھا کہ

"تاریخ ہمیں مثالوں کے ذریعے فلسفہ پڑھاتی ہے"۔[۶]

بائسلنگ بروک کے مطابق اگر تاریخ ہمیں مثالوں کے ذریعے فلسفہ پڑھاتی ہے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ تاریخ کس قسم کا فلسفہ پڑھاتی ہے اور اس فلسفے کی نوعیت کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تاریخ مختلف مثالوں، واقعات یا اپنی آیاتِ تاریخ کے ذریعے ہمیں افراد اور اقوام کے ارتقاء و ترقی اور عروج و زوال سے آگاہ کرتی ہے اور ہم افراد

اور اقوام کے عروج و زوال کی ان داستانوں کی مفرد مثالوں سے کلیت کی طرف استقراء کے ذریعے آتے ہوئے، استقرائی زقند لگاتے ہوئے تعمیم کرتے ہیں۔ اس استقرائی زقند اور تعمیم کی بنیاد قانون یکسانیٔ قدرت اور قانون یکسانیٔ قدرت اور قانون علت و معلول پر ہے[۸] مفرد مثالوں سے کلیت وضع کرتے ہوئے تاریخ یہ کہنے میں حق بجانب ہے کہ انسانی منظر کے مختلف ردّیوں) پر بھی ان کلیات کا اطلاق ہوتا ہے اور عروج و زوال اور ترقی و ارتقا کے جو قوانین ایک قوم یا چند اقوام کے مطالعہ سے یا چند تہذیبوں کے مطالعے سے حاصل ہوتے ہیں یہ کلیے پوری دنیا کی موجودہ، ماقبل اور آئندہ اقوام کی ترقی و ارتقا اور عروج و زوال کے لیے بھی حتمی اور بدیہی ہیں۔ تاریخ کا مدار اس حقیقت کے مطالعہ پر ہے کہ افراد یا اقوام یا تہذیبوں کی ترقی و ارتقا اور عروج و زوال اتفاقات پر منحصر نہیں بلکہ اس کے لیے قوّت محرکہ فراہم کرنے والے چند بنیادی قوانین ہیں جو انسانی عروج و زوال میں بہر حال اپنا کردار سرانجام دیتے ہیں۔ تاریخ کے بارے میں اس تصوّر کو انسان نے اپنے ارتقاء کے آغاز میں جان لیا تھا۔

پروفیسر عبدالحمید صدیقی رقم طراز ہے کہ

"انسانی ارتقا کے آغاز میں ہی انسان کائنات میں تاریخی واقعات کی قوّتِ محرکہ کے بارے میں "اتفاق" کے تصوّر کے خلاف تھا۔ اور اس نے اس امر کی کوشش کی کہ کچھ ایسے قوانین کا تعین کرے جن کا اظہار ممکن ہے[۹]۔"

اتفاق کے تصوّر کو تاریخی واقعات کی وقوع پذیری کے عمل سے خارج کرنے کے بعد اس امر کی ضرورت باقی رہتی ہے کہ اگر ترقی و ارتقا اور تاریخی واقعات کی وقوع پذیری اتفاق پر موقوف نہیں تو پھر اس کی حرکت کا سبب کیا ہے اور ترقی و ارتقا کے اس سلسلہ کے پشتبان کون سے ابدی اور بدیہی اصول ہیں۔

جن پر واقعات تاریخ کی فطرت متحرک ہوتی ہے۔ فلسفۂ تاریخ کا جواز ان ہی سوالوں کے جوابات کی تلاش پر منحصر ہے اور وہ ان سوالات کے جوابات کی تدوین حال کو حذف کرتے ہوئے ماضی کے گہرے تجزیے کے ذریعے مستقبل کی تعمیر میں منہمک نظر آتا ہے۔[۱]

"تاریخ ان قوانین کی دریافت ہے جو واقعات کو متحرک کرتے ہیں اور اس عمل کے معانی کی تلاش کرتے ہیں۔ جس پر کہ وہ عمل کرتا ہے اور جو ماضی کے واقعات میں ایک منطقی نظم تلاش کرتا ہے۔ اس میں وہ حال کو حذف کرتے ہوئے مستقبل کی طرف قدرے رہنمائی دیتا ہے۔"

فلسفہ تاریخ نے تاریخی واقعات کی تحریک کے بارے میں جو سوال اُٹھایا ہے اس کی دو جہتیں ہیں ایک تو یہ کہ

۱۔ تاریخی واقعات کی ظہور پذیری کس طرح ہوتی ہے یا یہ کہ یہ واقعات کیسے وجود پذیر ہوتے ہیں۔ ان کی صورت اور ماہیت کس طرح کی ہوتی ہے اور ایک واقعہ سے دُوسرا واقعہ کیسے اور کن معانی میں اور کس طرح مختلف ہوتا ہے؟ اسے ہم تاریخی واقعات کی ظہور پذیری کا صوری رُخ کہہ سکتے ہیں جس میں ہم تاریخ کے واقعات کی وقوع پذیری کا خارجی یا صوری پہلو دیکھتے ہیں۔ کسی واقعہ کے صوری پہلو ہی سے اس کی اس علت یا داخلیت اور مادیت کے پہلو کا تعین ممکن ہوتا ہے۔

۲۔ تاریخی واقعات کی وقوع پذیری کا دُوسرا پہلو مادی یا داخلی یا علّتی ہے۔ جس میں ہم دیکھتے ہیں کہ کوئی واقعہ کیوں وقوع پذیر ہوتا ہے۔ اس کی علت کیا ہے؟ اس کے محرکات کون کون سے ہیں اور کن اسباب پر اس کی اساس رکھی گئی ہے؟

ان دونوں سوالات کا گہرا تعلق انسانی ارتقا کے قوانین سے ہے اور یہی دو سوالات فلسفۂ تاریخ کی صورت گری میں اہم کردار کے حامل ہوتے ہیں۔ ان دو سوالات کی بنا دو مفروضوں پر ہے۔ ایک تو یہ کہ انسانی زندگی لغو اور بے غایت نہیں بلکہ یہ کسی مفہوم

کی حامل ہے اور دوسرے یہ کہ واقعات تاریخ کا عمل کسی قانون کا تابع ہے خواہ وہ قانون داخلیت پہ مبنی ہو خواہ خارجیت پہ، یا پھر واقعہ کے ظہور میں دونوں ہی پہلوؤں کی کارفرما ہوں۔ پروفیسر مظہر الدین صدیقی واقعات تاریخ کے ارتباط اور ان کے کسی ایک قانون پہ متشکل ہونے کے بارے میں لکھتا ہے کہ

"واقعات تاریخ میں ایک تسلسل وحدت اور باہمی ربط و علاقہ ہے اور تاریخ بے ربط اور بے معنی واقعات کا مجموعہ نہیں ہے بلکہ اس کا ہر واقعہ اپنے پیش رو واقعات سے تشکیل پاتا ہے۔ علت و معلول کے طبعی قانون کی طرح عالم تاریخ میں بھی اسباب و نتائج کا قانون کام کرتا رہتا ہے۔ البتہ طبعی فطرت کے واقعات مادہ یعنی بے جان اشیاء کے خواص و صفات سے ظہور پذیر ہوتے ہیں اور عالم تاریخ کے واقعات انسان کی اجتماعی فطرت سے پیدا ہوتے ہیں[۱۱]۔"

طبعی فطرت کے واقعات اور تاریخی واقعات کے اختلاف ہی نے تاریخ کو طبعی سائنسوں کے گروہ سے نکال کر معنوالی سائنس کی حدود میں داخل کیا۔[۱۲] مگر اس اختلاف کے باوجود تاریخ میں بھی اسباب و نتائج اور علت و معلول کے اسی قانون کی کارفرمائی ہے جس کی وسعت میں عالم طبیعی سویا ہوا ہے۔ یہ قانون سب پہ محیط ہے۔ اس کی یافت پہ انسانی حیات کا تمام تر ڈھانچہ متشکل ہو کر بارآور ہو سکتا ہے[۱۳]۔

تمام فلاسفہ تاریخ اس امر پہ متفق ہیں کہ تاریخ کی حرکت اور تاریخ کا تمام تر عمل کسی ایک قانون یا قوانین کے تابع ہے۔ ماضی میں بھی تاریخ اپنے اس اصول حرکت کے تحت متحرک تھی اور آج بھی ان ہی قوانین یا قانون کے تحت عمل پیرا ہے۔ یہ قانون کیا ہے؟ اس کے بارے میں فلاسفہ میں اختلاف ہے۔

فلسفہ تاریخ میں سب سے بنیادی سوال یہ رہا ہے کہ تاریخ کا قانون حرکت کیا

ہے؟ کیا تاریخ کا عمل افراد کا مرہونِ منّت ہے یا افراد تاریخی عمل کی حیثیت میں محصور ہیں۔ افراد وہی کچھ ہیں جیسا کہ تاریخی عمل انہیں متشکل کرتا ہے۔

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کا نقطہ نظر اس باب میں یہ ہے کہ تاریخی عمل ہمیشہ بڑے انسانوں کا مرہونِ منت رہا ہے۔ انسانی ارتقا اور تاریخ کا رُخ متعین کرنے میں عظیم اور عہد ساز شخصیتوں کی انفرادی کوششوں کو دخل رہا ہے[۱۴]

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کے نزدیک فرد تاریخی عمل کی جبریت کی صلیب اُٹھائے ہوئے نہیں بلکہ تاریخ انسانی کے ہر اہم موڑ پہ عظیم اور بڑے انسانوں نے حالات کا دھارا بدلنے کے لیے اپنی انفرادی کوششوں سے کام لیا ہے وہ کہتا ہے کہ

"تاریخ میں اس بات کی بے شمار امثال موجود ہیں کہ افراد نے تاریخ کا دھارا بدل دیا ہو اور انسانی کوششوں نے مرے ہوئے تمدّنوں کو اپنی ذاتی اور انفرادی کوششوں سے حیاتِ نو بخشی ہو"۔[۱۵]

حکیم اپنی کتاب کمیونزم اور اسلام میں ایسے متعدد افراد کی مثالیں دیتا ہے جنہوں نے معاشرے اور سماج کے نظام اور لگے بندھے طریق کا ساتھ دینے سے انکار کیا اور اس کی راہ میں تمام صعوبتیں اُٹھائیں اور اپنے عزم کی قوّت اور کوششِ پیہم سے تاریخ کا دھارا بدل کر رکھ دیا۔ ان میں وہ ہومر کی مثال دیتا ہے اور اپنے زمانے میں اس کی کسمپرسی کا نقشہ یوں کھینچتا ہے کہ

"سات شہروں نے ہومر کی موت پر آپس میں جنگ وجدل کی۔ ان شہروں نے جہاں کہ تا زیست اسے سر چھپانے کو سایۂ دیوار تک میسّر نہ آیا اور یہ وہی شہر ہیں جہاں ہومر پھر روٹی کے چند ٹکڑوں کے لیے دربدر ٹھوکریں کھاتا رہا۔"[۱۶]

ایک ہومر پہ ہی کیا موقوف ان عظیم لوگوں کو زہر کے پیالے سزا کے طور پہ دیئے گئے۔ قتل
ہوئے، جلاوطن ہوئے اور ان پہ مقدمے چلے[17]۔ اشتراکیوں یا مارکسیسٹوں کا انسان کو
پیداواری حالات یا تاریخ کا ثمر Product کہنا حقیقت سے بعید ہے۔ اس میں
کوئی شک نہیں کہ کسی فرد کا وجود اپنے سماج اور معاشرتی ماحول سے متاثر ہوتا ہے مگر
اس کی تمام شخصیت کو معاشرے تک ہی محدود کر دینا قرین صداقت نہیں۔

بنیادی سبب یہ ہے کہ انسان خود ایک ایسا وجود ہے جو اپنی خودی اور اپنا ایک
منفرد وجود رکھتا ہے اور وہ اس وجود کا اظہار تمام تر بندشوں اور مزاحمتوں کے باوجود پوری
جرائت اور قوت سے کرتا ہے۔ احتیاجات اور مجبوریاں اس کے پاؤں کی زنجیر بننے کی
بجائے اس کے اندر اظہار کی آگ کو اور تیز کرتی ہیں۔ مارکسیسٹوں نے انسان کے بارے
میں مغالطہ کیا، جب انہوں نے انسانوں کو محض سماجی حالات کا آفریدہ قرار دے دیا[18]۔
مارکس اور اینگلز دونوں نے انسانی حیات کا یہ پہلو نظر انداز کر دیا ہے کہ انسان انسان
ہے محض ایک حیوان نہیں۔

"مادہ ریاضی اور میکانکی اصولوں سے رہنمائی پاتا ہے۔ پودے کی زندگی اصول
افزائش سے تحریک پاتی ہے اور حیوانی زندگی جبلت سے رہنمائی پاتی ہے۔
مگر جب انسانوں کا معاملہ آتا ہے تو اس میں ذہن کا سوال پیدا ہو جاتا ہے اور
ہم جبلت سے عقل کی طرف پیش قدمی پاتے ہیں۔ پھر عقل کے ساتھ بھی ایک
اور تحیر کن خصوصیت انسان میں موجود ہے اور وہ ہے آزادیٔ ارادہ"[19]۔

تاریخی عمل کی تحریک سماجی یا تاریخی حالات کی آفریدہ نہیں بلکہ غیر معمولی یا غیر معقول افراد ہی
کا رہین منت ہے۔ اس کو سمجھنے کے لیے ہمیں تاریخ کی مختلف تعبیرات مثلاً تاریخ کا
عضویاتی تصور، مثالیاتی تصور اور مادی تصور کو سمجھنا ہوگا اور پھر اس کی روشنی میں حکیم کے نقطہ نظر

کی معروضی صداقت کا تعین کرنا ہوگا۔ ذیل میں ہم تاریخ کی ان مختلف تعبیرات سے بحث کرتے ہیں۔

ڈی۔بوئر نے اپنی کتاب تاریخ فلسفہ اسلامی میں لکھا ہے کہ یہ

"مسلمان ہی تھے جنہوں نے تاریخ نگاری کو ایک باقاعدہ فن کی صورت دی اور محض وقائع نگاری سے بلند ہو کر تاریخ کو ایک مسلسل عمل کے طور پر دیکھا اور اس میں علّت و معلول کے قوانین مرتب کر کے فلسفۂ تاریخ کی بنیاد رکھی۔ مسلمان علمأ و حکمأ کی تاریخی میدان میں دلچسپی فلسفہ، منطق، ریاضی اور بعض دیگر عقلی علوم کی مانند یونانی ثقافت کے اثرات کی مرہونِ منت نہیں ہے۔ خود یونانیوں کے ہاں فلسفہ تاریخ جیسی کوئی شے موجود نہ تھی۔ سبھی لوگ تسلیم کرتے ہیں کہ یہ ابنِ خلدون ہی تھا جس نے اوّل اوّل فلسفۂ تاریخ کو ایک باقاعدہ طبعی عمل کے طور پر دیکھا اور اس کے قوانین مرتب کرنے کی کوشش کی"[20]

اس کی وجہ جیسا کہ علامہ اقبال نے تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ میں لکھا ہے۔ یہ تھی کہ

"قرآن حکیم نے تاریخ کی اہمیت کو واضح الفاظ میں ایک سے زیادہ مرتبہ قبول کیا"۔[21]

اور مزید یہ کہ اہلِ اسلام کی تاریخ میں دلچسپی کا سبب یہ تھا کہ

"قرآن حکیم جیسا کہ ہم سب جانتے ہیں تاریخی واقعات کا کوئی مقدس مُرقع نہیں تاہم اس میں جا بجا اقوامِ گزشتہ کے عروج و زوال کے اسباب کا ذکر اور تجزیہ کیا گیا ہے۔ قرآن نے تاریخ کو ایام اللہ سے

تعبیر کیا ہے۔ خذ کہ ہم بایام اللہ اور اسے علم کا ایک سرچشمہ ٹھہرایا گیا ہے۔"[۲۴]

مسلمانوں میں فلسفہ تاریخ کا سب سے گہری بصیرت اور علم کا مالک ابنِ خلدون تھا۔ جو نہ صرف کہ مسلمانوں کا فلسفہ تاریخ میں پیش رو ہے بلکہ یورپ اور دیگر دنیا کے فلاسفہ تاریخ بھی اسے اپنا امام تصور کرتے ہیں۔ ابن خلدون کا فلسفہ تاریخ "عضویاتی تصور" پر مشتمل ہے اور وہ اس نظریہ میں اسپنگلر اور ٹوئن بی کا پیش رو ہے۔ ابن خلدون قوم کو ایک نامیاتی جسم کی طرح قرار دیتا ہے اور اس تصور کا حامی ہے کہ

"معاشرتی زندگی انسانی زندگی کی نقالی ہے جس طرح انسان پر بچپن، جوانی، بڑھاپا اور موت وارد ہوتی ہے۔ اسی طرح سماج بھی ان ہی ادوار سے گزرتا ہے۔"[۲۵]

محمد حنیف ندوی ابن خلدون کے اس معاشرہ اور تاریخ کے نامیاتی تصور کے بارے میں لکھتا ہے کہ ابنِ خلدون کے نزدیک معاشری ارتقاء خارجی نہیں بلکہ داخلی ہوتا ہے اور ان ہی داخلی اثرات کے باعث معاشرہ نامیاتی جسم کے مراحل سے گزرتا ہے۔

"معاشرہ وریاست کی بقا و فنا کے اصُول یا عوامل کہیں باہر سے لاکر عاید نہیں کیے جاتے بلکہ ہر معاشرہ خود اپنی فطرت اور مزاج میں۔ ان قوانین اور عوامل کا حامل ہوتا ہے۔ وہ قوانین اور عوامل خود اس کی تعمیر میں مضمر ہوتے ہیں جو اس کی نشو و نما، ارتقا اور اضمحلال و فنا کے مرحلوں سے گزرنے پر مجبور کرتے ہیں۔"[۲۶]

مزید یہ کہ

"معاشرہ یا ہیئت اجتماعی اسی طرح فطرت کا کرشمہ ہیں جس طرح تمام نامی اور زندہ حقیقتیں ہیں اور ان پر اس نہج اور اسلوبِ فطرت کے قوانین کا اطلاق ہوتا ہے۔ جس طرح دوسری زندہ اشیاء پر ہوتا ہے۔

معاشرہ اور تاریخِ انسانی کے بارے میں یہی وہ معروضی اور سائنسی اسلوب

فکر ہے جس کی بدولت ابنِ خلدون، کومتے، ہیگل، مارکس یا سپنگلر

کے افکار کا بیش رد ثابت ہوتا ہے[27]۔"

ابنِ خلدون سماج اور قوم کو بھی ایک نامیاتی جسم کی طرح قرار دیتا ہے۔ ابنِ خلدون کے انسانی تاریخ اور انسانی سماج اور قوم سب پہ نامیاتی جسم کی طرح قرار دیتا ہے۔ ابنِ خلدون کے انسانی تاریخ اور انسانی سماج اور قوم سب پر نامیاتی اطلاق نے وسیع پیمانے پر یورپی فلاسفہ تاریخ وسیاست کو متاثر کیا۔ ان میں جیسا کہ ذکر کیا جا چکا ہے۔ ہیگل، مارکس، سپنگلر اور ٹوئن بی جیسے مفکرین شامل ہیں۔ ابنِ خلدون کا خیال تھا کہ

"معاشرتی زندگی انسانی زندگی کی نقالی ہے جس طرح انسان پہ بچپن،

جوانی، بڑھاپا اور موت ہوتی ہے اس طرح سے معاشرہ بھی ان ہی ادوار

سے گزرتا ہے[28]۔"

ابنِ خلدون کے خیال کے مطابق معاشرہ یا تاریخ کا سماج کے حوالہ سے زوال تب ہوتا ہے۔

"جب انسان یا معاشرہ قانونِ فطرت سے الگ ہو کر تعصب ولالچ

اور خود غرضی کے جال میں پھنس جاتا ہے تو وہ ایک ایسے مرض کا شکار

ہوتا ہے جسے خرص کہتے ہیں اور یہ مرض معاشرہ میں زہر آلودہ اثرات

پیدا کر کے اس کو مکدر کر دیتا ہے جو معاشرہ کو تباہ وبرباد کر ڈالتی ہے[29]۔"

یعنی معاشرہ کی بربادی یا تاریخ میں حرکت کے رُکنے یا سست ہونے کا سبب یہ ہے کہ کسی سماج یا معاشرے کے افرادِ اعلیٰ نصب العین اور اپنی قومی عصبیت سے صرفِ نظر کر کے خود غرضی اور لالچ میں مبتلا ہو جاتے ہیں پھر یہ معاشرہ جب تعمیر کی طرف بڑھتا ہے تو تاریخ کے عمل میں تیزی اور حرکت آتی ہے اور کوئی قوم یا سماج نئی قدروں کی تخلیق

کر کے نئی زندگی اور طاقت حاصل کرتی ہے۔ ابنِ خلدون کے مطابق

"اِس تباہ شدہ معاشرہ سے ایک نیا معاشرہ جنم لیتا ہے جو انہی ابتدائی معاشرتی اصُولوں پہ کارفرما ہو کر معاشرے کو ایک نیا استحکام، نئی زندگی اور مضبوط و طاقت ور حکومت بخشتا ہے[۳۰]۔"

مگر اس تمام عمل میں تاریخ کو حرکت جس قوت سے ملتی ہے اور سماج جس وجہ سے نئی کروٹیں لیتا ہے وہ "عصبیت" ہے۔ عصبیت کیا ہے مقدمہ ابنِ خلدون میں ابن خلدون لکھتا ہے۔

"عصبیت احساسات کے مشترک ہونے کا نام ہے۔ عصبیت عصبیہ سے بنا ہے جس کے معنی ہیں۔" پٹھے "۔ اب جسم میں تمام پٹھے ایک دوُسرے سے اس طرح مربُوط ہوتے ہیں اور ان میں اس طرح اشتراک احساس پایا جاتا ہے کہ اگر جسم کے کسی حصّے میں ذرا بھر بھی کوئی تکلیف ہو یا جسم کا کوئی حِصّہ کسی چیز سے مس کرے تو فوراً ہی تمام جسم اس کا احساس اور ادراک کر لیتا ہے[۳۱]۔"

ابن خلدون کے لیے تاریخی عمل کی حرکت "عصبیت" پر منحصر ہے۔ یہ عصبیت کبھی تو مضبوط اور قوی ہوتی ہے جب قوی ہوتی ہے تو اس سے تخلیقی عناصر کسی قوم کے محرک ہوتے ہیں، اور جب کمزور پڑ جاتی ہے تو یہ قوم زوال کی لپیٹ میں آجاتی ہے۔ آمریت اور ملوکیت جسے ابن خلدون "انفراد فی المجد" کہتا ہے کی صورت میں کمزور اور اشتراک فی المجد" کی صوُرت میں قوی تر ہوتی ہے وہ کہتا ہے۔

"حکومت کے اشتراک فی المجد سے انفراد فی المسجد میں منتقل ہونے سے سلطنت زوال پذیر ہوتی ہے[۳۲]۔"

یہی الفاظ ایک دوسری صورت میں یوُں بیان کیے گیے ہیں کہ

"اشتراک فی المجد کے انفراد فی المجد میں منتقل ہونے سے عصبیت (قومیت) کمزور پڑ جاتی ہے۔ جس سے اس قوم کا شیرازہ بکھر جاتا ہے۔"[۴۳]

ابن خلدون کے نزدیک تاریخ یا معاشرہ میں تبدیلی کی بناء معاشی بھی ہے:

"مالی وسائل کی کمی و زیادتی بھی معاشرہ پر بہت اثر انداز ہوتی ہے۔ معتدل خطّے میں بعض زمینیں زرخیز ہیں اور بعض سنگلاخ۔ جہاں زرخیز زمینیں ہیں وہاں اشیائے خورد و نوش کی بہتات ہے۔ اس خطّے کے باشندے جسم کی لطافت سے محروم اور دماغی قوتوں سے بے بہرہ رہتے ہیں۔ ذہن کی صفائی اور اخلاق کی نفاست ان لوگوں میں نہیں پائی جاتی۔ لیکن جن مقامات میں زمین سنگلاخ ہوتی ہے۔ وہاں کے باشندے کو چوٹی اور ایڑی کا پسینہ ایک کر دینا ہوتا ہے تب کہیں جا کر قوت لایموت نصیب ہوتی ہے۔ اس لیے وہ محنتی اور جفاکش ہوتے ہیں۔ اس محنت اور جفاکشی کے باعث ان کے جسم میں پھرتی اور لطافت پیدا ہو جاتی ہے۔ ذہن میں نکھار اور اخلاق میں پاکیزگی آجاتی ہے۔ اور کھانے پینے کی زیادتی فاسد رطوبت پیدا کرتی ہے جو جسم کے ظاہر و باطن دونوں پر اثر ڈالتی ہے۔ شتر مُرغ اور نیل گائے، یہ جانور انہی علاقوں میں پائے جاتے ہیں جہاں غذا کی قلت ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اس قدر سڈول، چوکنے، پھرتیلے اور چُست و چالاک ہوتے ہیں۔ برخلاف اس کے ان ہی جانوروں کو جب غذا کثرت سے ملتی ہے تو نہایت بھدّے، سُست، کاہل اور احمق بن جاتے ہیں۔ یہی حال اقوامِ عالم کا ہے۔"[۴۴]

یہی بات ابنِ خلدون یوں بھی کہتا ہے کہ

"قوموں کی تشکیل میں اس عصبیت کو گہرا دخل ہے۔ اہل بادیہ میں
عصبیت زیادہ اور مہذب دنیا میں کم ہوتی ہے۔"[۳۵]

گاؤں (اہل بادیہ) کے لوگ شہروں کے لوگوں سے اس وجہ سے قوی اور بہادر ہوتے ہیں کہ
ان میں عصبیت یا دُوسرے الفاظ میں جذبۂ قومیت زیادہ ہوتا ہے۔[۳۶]

ابن خلدون سماج یا معاشرہ کے لیے "مجتمع" کا لفظ استعمال کرتا ہے اور اِس بات کا مدعی ہے کہ انسان کی فطرت کا تقاضا ہے کہ وہ "مجتمع" یا اجتماع انسانی کو اپنی فطری طبع مدنی کی بنا پر پسند کرتا ہے۔ "مجتمع" میں رہنا اس کی فطرت کی تسکین کرتا ہے، دُوسرے اس کے ذریعے وہ اپنا دفاع کرتا ہے، تیسرے مجتمع اس کی شخصیت کی تکمیل کے لازم حالات اور وسائل فراہم کرتا ہے۔ اس مجتمع کے افتراق و انضباط میں عصبیت جسے نفسیات میں "تھیوری آف چیلنج اینڈ رسپانس" میں بھی "معاشرتی عصبیت کے ارتقا" کے نظریہ کے تحت بیان کیا گیا ہے، گہرا کردار ادا کرتی ہے۔ جب کسی قوم میں یہ عصبیت قوی ہوتی ہے تو یہ انضباط میں آکر اس قوم کو ترقی اور ارتقاء کی طرف لے جاتی ہے، اس سے تہذیب و ثقافت میں حرکت پیدا ہوتی ہے۔ لیکن انتشار کی صورت میں تہذیب و ثقافت اور قوم حرکت و عمل سے محروم ہو جاتی ہے اور زوال کی شکار ہو جاتی ہے۔ ابن خلدون کے نزدیک تاریخ کی قوت محرکہ "عصبیت" ہے۔

جہاں تک تاریخ کے تامیاتی تصوّر کا معاملہ ہے یہ اصول یا فلسفۂ تاریخ محلِ نظر ہے کیونکہ افراد ان خواص سے محروم ہیں جو تاریخ یا سماج میں پائے جاتے ہیں اور انسان کے وہ خواص جو اسے اِنسان بناتے ہیں ان سے تاریخ یا سماج محروم ہے۔ سارو کن نے اس امر کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ

"عام طور پر حیاتیاتی اصول پر منحصر تمام ایسے نظریات بے بنیاد ہیں کیونکہ
انسان محض ایک حیوان ہی نہیں بلکہ اس سے کچھ زیادہ ہے۔ اس میں یہ

اُمنگ کروٹ لیتی ہے کہ وہ برسرِ پیکار ہو۔ اس میں شعور کی قوت ہے
جو اسے رہنمائی دیتی ہے۔ لہٰذا کوئی بھی ایسا ہمہ گیر قسم کا قانون نہیں
جو اس بات کی نشاندہی کرتا ہو کہ ثقافت اور سماج کب اپنے بچپن میں
تھے۔ کب وہ بلوغت کی منازل کو پہنچے اور کب وہ شیخوخت کو
پہنچے اور کب انھیں موت آلے گی[۳۷]۔"

مزید برآں یہ کہ

"ان قدیم نظریات میں اس بات کی کوئی تصریح نہیں کہ سماج کے بچپن
سے کیا مُراد ہے۔ شیخوخت ثقافت سے کیا مطلب لیا جائے گا،
اور ان تمام ادوار کی نمایاں خصوصیات کیا ہیں؟ کب ایک دَور انجام
پذیر ہوتا ہے اور کب دُوسرا دَور شروع ہوتا ہے اور کب اور کس
طرح ایک سماج موت کا شکار ہوتا ہے اور کسی سماج یا ثقافت
کی موت سے کیا مُراد ہے؟ ان تمام نقاط کی رو سے یہ نظریات محض
تمثیلی ہیں جو کہ غیر واضح اصطلاحات اور غیر موجود یکسانیوں اور ناقابل
توضیح دعووں سے پر ہیں[۳۸]۔"

پروفیسر محمد مظہر الدین صدیقی اپنی کتاب "اِسلام کا نظریہ تاریخ" میں لکھتا ہے۔

"جب تک انسان کے جسم میں قوت مدافعت رہتی ہے۔ اس وقت
تک بیرونی امراض کا حملہ اس پر کامیاب نہیں ہوتا ہے۔ لیکن جب
افراد کی داخلی جسمانی مزاحمت فنا ہو جاتی ہے تو معمولی سے معمولی امراض
انہیں موت اور فنا کے دروازے پر پہنچا دیتے ہیں[۳۹]۔"

اِس مثال کے ذریعے پروفیسر صدیقی تاریخ کے نامیاتی تصوّر کے سلسلے میں ابن خلدون
کا مقلد ہوتے ہوئے اسلام کے نظریہ تاریخ اور نظریہ قوم کو بھی نامیاتی قرار دے دیتا ہے

اس کے الفاظ ہیں کہ

"افراد کی جسمانی زندگی کی مانند قوموں کی اجتماعی اور اخلاقی زندگی میں بھی موت اور حیات اور تعمیر و تخریب کی لاتعداد قوتیں ایک ہی وقت میں ایک دوسرے کے خلاف کشمکش کرتی رہتی ہیں[۴۰]"۔

مزید یہ کہ

"ہمارے جسم کے اندر زندگی اور ہلاکت کے متصادم میلانات ہر لمحہ اور ہر آن ایک دوسرے سے ٹکراتے رہتے ہیں۔ ہم روزانہ ہزاروں بے احتیاطیاں اور قانون صحت کی لاکھوں خلاف ورزیاں کرتے ہیں لیکن ہمیں موت نہیں آتی کیونکہ زندگی کی قوتیں ہماری مساعدت کرتی ہیں۔ اور موت کی طرف لے جانے والی قوتوں کے عمل کو منسوخ معطل یا سست رفتار کر دیتی ہیں لیکن جب بڑھاپے میں زندگی کی قوتوں کا نشوونما کمزور پڑ جاتا ہے تو تخریب و ہلاکت کی قوتیں غالب آ کر ہمیں رفتہ رفتہ کمزور اور ضعیف کر دیتی ہیں۔ یہاں تک کہ جب حیات بخش میلانات بالکل معدوم ہو جاتے ہیں اور فنا و ہلاکت کی قوتیں پوری طرح ہمارے نظام جسمانی پر چھا جاتی ہیں تو ہمارا جسمانی وجود فنا ہو جاتا ہے۔ یہی حال اقوام کا ہے کہ ان کی زندگی میں حیات بخش میلانات بھی ہوتے ہیں اور ہلاکت آفریں رجحانات بھی، ابتدا میں صحت افزا اور زندگی بخش میلانات نہایت قوی ہوتے ہیں۔ یہی زمانہ قوموں کے عروج اور نشوونما کا ہوتا ہے۔ پھر اسی زمانہ میں توسیع مملکت اور فتوحات ملکی کے باعث دولت و ثروت اور عیش و نشاط کے وسائل کی فراوانی کا آغاز ہوتا ہے۔ جس کی وجہ سے قوم کے

اجتماعی نظام میں ہلاکت آفرین رجحانات داخل ہونے شروع ہو جاتے ہیں لیکن ان کی طاقت ابھی کمزور ہوتی ہے اور ان کے مقابلہ میں صحت افزا میلانات بہت قوی ہوتے ہیں۔ اس لیے اس زمانہ میں قوموں کے اندر زوال و انحطاط کی کوئی ظاہری علامات نہیں پائی جاتیں، حالانکہ ان کے زوال کی ابتدا ہو چکی ہوتی ہے لیکن جس طرح آدمی بوڑھا ہونے کے بعد بھی کافی عرصہ تک گرتا پڑتا زندگی گزارتا رہتا ہے۔ اسی طرح قوموں کا دور زوال بھی عرصہ تک قائم رہتا ہے۔ یہاں تک کہ بالآخر داخلی انتشار یا بیرونی حملہ سے ان کا اجتماعی شیرازہ بکھر جاتا ہے مگر یہ یاد رہے کہ کوئی قوم بیرونی حملہ آوروں یا فوجی شکست کے ذریعے تباہ نہیں ہوتی۔ جب تک کہ پہلے اس کی روح، اس کا ذہن، اس کی داخلی قوتیں اور اندرونی نظام زندگی ضعیف اور زوال پہ آمادہ نہ ہو جائے[۶۱]۔"

پروفیسر محمد مظہر الدین صدیقی کے تاریخ کے نامیاتی تصور کی بنیاد بھی ابن خلدون کا نامیاتی تصور سماج و تاریخ ہے مگر جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں تاریخ کا یہ نامیاتی تصور ناقص ہے کیوں کہ تاریخ، سماج اور

"کلچر عضویاتی نہیں بلکہ یہ ایک تحریک ہے جس کی تاریخی شہادت موجود ہے کہ جب کوئی ثقافت اپنے عروج پہ ہوتی ہے تو اس میں کوئی شے بھی تر ہوئے بغیر نہیں رہتی اور نہ وہ اپنا اثر لوگوں کی عادات اور افکار پر ڈالتی ہے اور ایک نئے کلچر میں بھی اپنی مثال دکھاتی ہے[۶۲]۔"

پروفیسر ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم تاریخ کے اس نامیاتی تصور کو قبول نہیں کرتا۔ اس لیے

کہ اس تصوّر کی رُو سے قوم، ثقافت نظریہ یا سماج پر بچپن، جوانی اور بڑھاپے کی منازل لابدی طور پر آتی ہیں جبکہ حکیم کے نزدیک بڑھاپے یا موت کی منزل اقوام، ثقافتوں یا سماجوں کا مقدر نہیں ہے اس لیے کہ

"تاریخ میں اس بات کی بے شمار امثال موجود ہیں کہ افراد نے تاریخ کا دھارا بدل دیا ہو اور انسانی کوششوں نے مرتے ہوئے تمدّنوں کو اپنی کوششوں سے حیاتِ نو بخشی ہو۔"[۴۳]

تاریخ کا یہ نامیاتی تصور قطعی طور پر اسلامی نہیں جیسا کہ پروفیسر مظہرالدین کا خیال ہے۔ اسلام کے تصور کے مطابق تاریخ کا عمل بچپن، جوانی اور بڑھاپا کے دائرہ میں نہیں چلتا بلکہ یہ عمل ہر لحظہ ارتقا پذیر رہتا ہے۔ خلیفہ ڈاکٹر عبدالحکیم کہتا ہے۔" بڑے انسانوں کے ذریعے یہ عمل نہ صرف کہ بدل جاتا ہے بلکہ تاریخ میں اس بات کی بے شمار امثال ہیں کہ افراد نے تاریخ کا دھارا بدل دیا ہو اور انسانی کوششوں نے مرتے ہوئے تمدنوں کو اپنی کوششوں سے حیاتِ نو بخشی ہو۔ چنانچہ اقبال کے حوالہ سے حکیم کہتا ہے کہ

"تہذیبوں کی پیدائش اور ان کے عروج و زوال کے اسباب کا مسئلہ اس قدر پیچیدہ ہے کہ زمانۂ حال میں فلسفۂ تاریخ کے بڑے بڑے اکابر مفکرین اسپنگلر، ٹائن بی وغیرہ متضاد نظریات پیش کرتے ہیں۔ کوئی نظریہ اس کا تسلّی بخش جواب نہیں دیتا کہ بعض ادوار میں یک بیک کسی قوم میں ایک غیر معمولی زندگی پیدا ہو جاتی ہے۔ ہر شعبے میں غیر معمولی عبقری اُبھرتے آتے ہیں۔ جمال اور عظمت و قوت میں روز افزوں اضافہ ہو جاتا ہے۔ لیکن کچھ عرصہ گزرنے کے بعد ان پر خفتگی طاری ہوتی ہے اور ایک نیا دور شروع ہوتا ہے اور پھر موت، ایک تہذیب ابھی مرنے نہیں پاتی کہ کسی جگہ غیر متوقع طور پر نئی زندگی

پیدا ہوتی ہے اور ایک نیا دور شروع ہوتا ہے۔ اسپینگلر کی عالمانہ کتاب "زوال مغرب" میں یہی نظریہ ملتا ہے کہ ملتیں بھی نباتی یا حیوانی وجود کی طرح پیدا ہوتی ہیں اور طفولیت و شباب و نشیب کے ادوار سے گزرتی ہیں اور آخر میں مر جاتی ہیں۔ ان کی پیدائش میں جو ایک خاص قسم کی زندگی ان کے اندر سے ابھرتی ہے۔ اس کے اسباب و علل عقل کی گرفت سے باہر ہیں۔ یہ ایک سر حیات اور لا ینحل عقدہ ہے لیکن جن ادوار سے وہ گزرتی ہیں۔ ان کی کیفیات مخصوص قوانین کے ماتحت ظہور میں آتی ہیں۔ اسپنگلر تاریخ میں ایک خاص قسم کے جبر کا قائل ہے۔ ہر دور میں علوم و فنون کا ایک مخصوص انداز ہوتا ہے۔ معاشرت میں جو تغیرات ہوتے ہیں وہ بھی لگے بندھے قوانین کے ماتحت ہوتے ہیں۔ بے انتہا تبحر علمی سے اس نے تمام بڑی بڑی گزشتہ تہذیبوں کا جائزہ لیا ہے اور آخر میں یہ نتیجہ نکالا ہے کہ مغربی تہذیب نشو و نما کے تمام منازل طے کر کے اب زوال پذیر ہے اور عنقریب یہ بھی اسی طرح مٹ جائے گی جس طرح یونان و رُوما اور مصر و بابل کی تہذیبیں سپردِ فنا ہوئیں۔ اسپنگلر کو پڑھ کر بعض اوقات یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ کیا یہ وہی بات نہیں جو قرآن حکیم نے بھی کہی کہ اُمتوں کے لیے بھی اسی طرح اجل ہے جس طرح افراد کے لیے ہے اور جب اجل کا وقت آن پہنچتا ہے تو پھر اس میں تعجیل و تاخیر نہیں ہو سکتی۔

"ولکل امۃ اجل۔ اذا جاء اجلھم لا یستقدمون ساعۃ ولا یستاخرون[۴۴]۔"

مگر علامہ اقبال تاریخ کے اس نامیاتی تصوّر کو چونکہ قبول نہیں کرتا۔ لہٰذا وہ یہ نہیں سمجھتا کہ موت وحیات کا اطلاق اقوام اور تہذیبوں پر بھی اسی طرح ہو بہو ہوتا ہے جیسا کہ افراد پر چنانچہ

"جب علامہ اقبال کے سامنے یہ خیال پیش کیا گیا تو انھوں نے فرمایا" کہ درست ہے کہ اُمتّوں کے لیے اجل تو ہے لیکن اہل مغرب نے جو یہ خیال پھیلایا دیا ہے کہ کوئی اُمّت دوبارہ زندہ نہیں ہوسکتی، غلط ہے[۴۵]" اسلامی تہذیب کے بارے میں مغرب کا یہ کہنا کہ وُہ دوسری تہذیبوں کی طرح مرچکی ہے اور اب اسلامی تہذیب کا دُوسری تہذیبوں کے احیا کی طرح کوئی امکان نہیں، اقبال مغرب کی پھیلائی جانے والی دیدہ ونادانستہ اس خلاف اسلام تشہیر کا ناطقہ یوُں بند کرتا ہے کہ

"اِسلام تو ساری دنیا کے مر کر دوبارہ زندہ ہونے کا قائل ہے وہ اُمتّوں کی حیات ثانی کا کیسے منکر ہو سکتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے، کہ خزاں میں درختوں پر موت طاری ہوگئی۔ لیکن بہار میں وہ پھر نئے برگ وبار پیدا کرتے ہیں۔ مٹی زرخیز ہونے کے باوجود نمی کی کمی سے مُردہ دکھائی دیتی ہے۔ لیکن آب یاری کے بعد اس میں سے زندگی اُبھر آتی ہے[۴۶]"

حکیم کے نزدیک تاریخ کا نامیاتی تصوّر محض اس بنا پر اسلامی نہیں ہوسکتا کہ جزوی طور پر اس میں اور نامیاتی تصوّر میں اقوام کی فنا کا طریق کسی حد تک قریب قریب ہے اس لیے کہ نامیاتی تصوّر میں اقوام کی فنا کا طریق کسی حد تک قریب قریب ہے اس لیے کہ نامیاتی تصوّر کے تحت اقوام اور تہذیبیں مرنے کے بعد نہیں اُبھرتیں جبکہ اسلام کے تصوّر تاریخ کے مطابق اقوام کے لیے موت کا یہ اطلاق غلط ہے اقوام اور تہذیبوں میں تخلیقی کردار

سے سرشار ہو کر دوبارہ اور سہ بارہ بھی ابھر سکتی ہیں۔

فلسفہ تاریخ میں ابن خلدون کے بعد سب سے اہم مفکر جرمن فلسفی جارج ولیم فریڈرک ہیگل ہے۔ جو ۱۷۷۰ء میں جنوبی جرمنی کے ایک قصبہ سٹیٹ گارٹ Stuttgart میں پیدا ہوا۔ ہیگل تاریخ کے عضویاتی تصور کا قائل ہے اور وہ اپنی عینیت پسندی کی بنا پر تاریخ کے عمل کو بھی عینی بنیادوں پر استوار کرتا ہے وہ کہتا ہے کہ

"اصل چیز ایک تصور یا عقل ہے۔ اس ارتقائی عمل سے دراصل تصور ہی کی ترقی اور تکمیل ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ تصور "کل" بن جاتا ہے۔ اِس تصوّر کل کو وہ خدائی صفات سے متصف کر کے اسے صداقت "کل" کا نام دیتا ہے۔ یہاں سے وہ پھر مادی دنیا کی طرف پلٹتا ہے اور کہتا ہے کہ دنیا کا ہر مادی وجود اسی تصوّر کا ایک عکس ہے۔ تصور کے ساتھ دنیاوی اشیا بھی ارتقائی مراحل طے کرتی چلی جاتی ہیں اور جب عقل "عقل کل" اور "صداقت کل" میں بدل جائے گی تو پھر خود بخود دنیا میں امن وامان اور عدل وانصاف کا دور دورہ ہو جائیگا۔[۴۷]"

"ہیگل کے نزدیک "تمام نظامات ایک مطلق روح تک رسائی کے مراحل ہیں"۔[۴۸]

ہیگل کا تصوّر مطلق ہر شے کا سوتا ہے اور تمام کائنات اسی سے نکلی ہے اور اس کی طرف اپنی تکمیل کے لیے بڑھ رہی ہے۔ جب کوئی نظام جدلیاتی ارتقاء کے ذریعے اپنی تکمیل کے لیے اس تک رسائی حاصل کرے گا تب وہ کامل Per- fect ہو جائے گا اور جب یہ کامل ہو جائے گا تو دنیا میں فلاح، امن اور ترقی کا باعث ہو گا۔ ہیگل کا مطلق عقل مطلق ہے یا عقل Absolut ہے۔ چنانچہ ہر وہ ادارہ یا نظام جو عقل مطلق سے مفاہمت اور مطابقت نہیں رکھتا وہ قائم نہیں رہ سکتا۔ وہ کہتا ہے۔

"تمام ادارے، دلچسپیاں، سرگرمیاں، عالمی رُوح کے ذرائع سے تشکیل پاتے ہیں۔ جن کے ذریعے وہ شعوری طور پر اپنا اظہار کرتی ہے"[۴۹]۔

جے۔ آر۔ موس اپنی کتاب "تعارف ہیگل" میں رقم طراز ہے کہ ہیگل کہتا ہے کہ

"ہر چیز کو عقل کے تابع رکھو اور جو چیز عقل کے ذریعے اپنے وجود کے دلائل مہیا نہیں کرتی، اسے قائم رہنے کا کوئی حق حاصل نہیں خواہ وہ مذہب ہو یا اخلاق معاشرہ یا اس کا اقتصادی نظام"[۵۰]۔

چنانچہ ہیگل تاریخ کے عمل کو بھی عقل کی میزان پر رکھتا ہے اور تاریخ کی عقلی توجیہہ کرتا ہے۔ اسے اصرار ہے کہ تمام تر تاریخی عمل یا ارتقا کا مقصد عقل کل سے ہم آہنگی پیدا کرنا، اور تکمیل حاصل کرنا ہے۔ سیبری کہتا ہے کہ ہیگل کے خیال میں

"تاریخ عالم سے محض یہی استدلال کیا گیا ہے کہ اس کا تمام تر عمل عقلی ہے یعنی یہ کہ تاریخ ایک عقلی وجوب کی بنا پر متشکل ہوتی ہے جس کا طریق عالمی رُوح تک رسائی ہے۔ وہ رُوح جس کی فطرت ہمیشہ ایک ہے اور وہ اسی طرح ہی رہتی ہے"[۵۱]۔

تاریخ ہیگل کے نزدیک عقلی وجوب کی بناء پر متشکل ہوتی ہے مگر تاریخ کا اس عقلی وجوب پر متشکل ہونا جدلیاتی عمل ہے۔ جس سے جدلیات کے عمل کے ذریعے تاریخ عقلی وجوب پر متشکل ہونے کے لیے تضادات کے مراحل سے دعویٰ Thesis منفی دعویٰ Anti-thesis اور جواب دعویٰ سے دوچار ہوتی ہے۔ ہر مظہر کی فطرت تضادات پر مبنی ہے اور متذکرہ مراحل سے وہ نکھرتا چلا جاتا ہے اور تشکیل و تخلیق کی منازل سے گزرتا ہؤا رُوح مطلق یا صداقت کل Absolut Reality سے ہم آہنگ ہو کر اپنی تکمیل حاصل کرتا ہے۔ چنانچہ جیسا کہ پروفیسر عبدالحمید صدیقی کا خیال ہے کہ

"ہیگل کے نزدیک ارتقا یا ترقی کا مغز تضادات کا تصادم ہے۔ درحقیقت ہر مظہر

اپنی فطرت میں داخلی اضداد رکھتا ہے جو اس مظہر کے ارتقاء کے ذریعے
بالآخر تخریب کا سامان بنتی ہیں۔ ایک مظہر کی تخریب دوسرے نئے مظہر
کی تشکیل و تخلیق کا سبب بنتی ہے جو کہ پہلے سے کچھ بہتر ہوتا ہے۔ اس
جدلیاتی عمل سے ارتقا کا عمل جاری رہتا ہے۔[۵۲]"

تاریخ کے ارتقا اور ترقی کے اس عمل کے پیچھے قوتِ محرکہ موجود ہوتی ہے۔ پروفیسر
صدیقی لکھتا ہے کہ ہیگل کے نزدیک ارتقا کے اس عمل میں

"ایک منصوباتی اُمنگ ارتقا کے تمام عمل کی پشت پر موجود رہتی ہے
اور اس تمام تر تصادم اور تطبیق کا مقصد عالمی رُوح کی ترقی ہے جو کہ
ہمیشہ اپنی ایک خود آگاہی کی منازل پہ رہتی ہے۔[۵۳]"

ہیگل نے اپنے اس مثالیاتی فلسفہ کے ذریعے عمل تاریخ کی یہ توجیہہ کر کے
کہ تاریخ کا عمل جدلیات کے ذریعے تضادات سے رہائی پا کر "عقل مطلق سے ہم آہنگ
ہونے کے لیے اور اپنی تکمیل کے لیے حرکت کرتا ہے۔ ہیگل نے فکر کی دنیا میں انقلاب پیدا
کیا۔ اس نے پہلی دفعہ یونانی تصور جدلیات کو فلسفیانہ نظام میں سمو کر ارتقا کی ایک منضبط
تصویر پیش کی۔ اگرچہ اس کی جدلیات عینی ہے، جسے مارکس نے مادی بنا دیا۔ مگر ہیگل
نے ہی کارل مارکس کی فکری رہنمائی کی۔ جس کی وجہ سے مارکس مادی جدلیات اور تاریخ کی
مادی تعبیر کر سکنے کے اہل ہوا۔ ارتقاء کا یہ عینی جدلیاتی تصور ایک اہم فکری انقلاب کا
سبب بنا۔ فلسفہ تاریخ کی طرح ہیگل نے ریاست کے بارے میں بھی اس جدلیاتی ارتقاء کو
پیش کیا اس نے ریاست کو ایک کامل طبعی وجود سمجھا اور اس کی بناء پر اس نے تاریخ کے
نامیاتی تصور پر بھی زور دیا تھا۔ ریاست کے بارے میں ہیگل جو تصورات رکھتا ہے اس
سے بھی اس کے تاریخ کے تصور ارتقاء پر روشنی پڑتی ہے۔ وہ کہتا ہے۔

"ریاست ایک طبعی وجود ہے خُدا کی طرح کامل اور ہمہ گیر، یہ خود ہی

اپنا ضابطۂ اخلاق تخلیق کرتی ہے[۵۴]۔"

"اب ریاست کی تعمیر و تکمیل کا مرحلہ ہے مگر اس کا طریقہ کیا ہے؟ وہی جدلیاتی ارتقا اسے اپنی مخالف قوتوں کو ریاستوں سے ٹکرانا ہے۔ کمزوروں کو نگلتے جانا ہے اس دور میں اس بت کے پجاریوں کو ہی قربانی کا بکرا بننا پڑے گا۔ تاکہ نئی دنیا عمدہ شکل میں سامنے آ سکے[۵۵]۔"

ہیگل کا یہ تصور ریاست اس کے تصور تاریخ ہی کا حصہ ہے اور تاریخ کی طرح وہ ریاست کو بھی ایک طبیعی وجود تصور کرتا ہے اور اس سے بھی بڑھ کر وہ ریاست کو خدا کی طرح ایک اکمل، ازلی، ہمہ گیر وجود تصور کرتا ہے۔ عجیب بات ہے کہ ہیگل جیسا فلسفی ریاست کے تدریجی ارتقا اور تاریخی ارتقائی رُخ کو کس بنیاد پر نظر انداز کرتا ہے اور ریاست کو ایک مطلق ہستی قرار دے ڈالتا ہے۔ سبیری ہیگل کے کائنات کے عقلی نظام میں فرد کو ایک جزو محض یا دُوسرے الفاظ میں عضو معطل سے زیادہ تصور نہیں کرتا۔ وہ کہتا ہے کہ ارتقائی عمل میں فرد ریاست کے لیے اپنا سب کچھ وقف کر دیتا ہے اور ریاست کو اس پر ہر طرح کی بالادستی حاصل ہے۔ جب کوئی گروہ، کوئی قوم یا انسانیت حصول مقصد کے لیے تگ و دو کرتی ہے تو اس کی نظر میں دیگر مقاصد کی حیثیت ختم ہو کر رہ جاتی ہے۔ عام افراد سب اسی مقصد کے لیے تن دہی سے کام کرتے ہیں۔ صرف ریاست ہی مقصد کا تعین کرتی ہے جو بہ ہے کہ وہ مستحکم ہو۔ سبیری اس حالت کے بارے میں لکھتا ہے۔

"جب انسانیت ایک مقصد کے لیے خود کو وقف کر دیتی ہے تو دُوسرے لیے معنی ہو جاتے ہیں۔ تب اس سے لاتعلق فرد کائنات کے عقلی نظام کا لازمی جزو قرار نہیں پائے گا۔ اس وقت جو چیز مطلوب ہے وہ یہ ہے کہ عظیم مقصد کس طرح اپنا اظہار کرے۔ عام لوگ اس وقت بے خبری کی حالت میں ہوتے ہیں۔ کیونکہ وہ اس بات کو نہیں جان سکتے کہ مقصد

کے اظہار کی موجودہ صورت کیا ہے۔ جیسے کہ وہ بنی بر انصاف قرار
دے رہے ہیں[۵۶]۔"

پروفیسر عبدالحمید صدیقی کا کہنا ہے کہ ہیگل کی جدلیات کا عمل جو اضداد کے مابین تصادم اور تفاہم کا باعث ہوتا ہے ہر ایک کا مرحلہ صداقت کی یافت کی طرف ہوتا ہے[۵۷]۔

ہیگل کی یہ جدلیات کس قدر درست ہے اور کس قدر تاریخ کے عمل ارتقاء میں مفید ہے اور کیا ان کی کوئی حقیقت بھی ہے یا محض یہ ایک فکری تجرید ہے۔ کورس لکھتا ہے۔

"وہ جو ہمیشہ یہ یقین رکھتا ہے کہ مذہب، آرٹ کا مابعد یہ نہیں اور یہ کہ محض آرٹ اور مذہب دونوں ایسے مجردات ہیں جو کہ فلسفہ صداقت کے حامل ہیں۔ دونوں کا مرکب وجود یا علمی روح جو کہ نظریاتی روح کی نفی کرتی ہے۔ یہ نمائندگی وجدان کی نفی ہے۔ مہذب سماج خاندان کی نفی ہے۔ اخلاق حقوق کی نفی ہے اور یہ تمام تصورات مرکب وجود کے باہر ناقابل فہم بن جاتے ہیں۔ آزاد روح اخلاقیات کے بارے میں سوچتی ہے۔ اس طرح ہستی اور نیستی اس وقت حق ہیں جب کہ وہ خروج کی حالت میں ہیں[۵۸]۔"

پروفیسر عبدالحمید صدیقی کہتا ہے کہ

"تھیسس، اینٹی تھیسس اور سنتھیس کو ایک دوسرے سے ممتاز اور الگ کرنے کا کوئی معیار نہیں اور نہ ہی ان کی حدود کا تعین کیا جا سکتا ہے[۵۹]۔"

پروفیسر ایم۔ ایم شریف بھی تاریخ کی جدلیات کا قائل ہے۔ ہیگل نے اسے تصوری اور مارکس نے اسے مادی جدلیات کہا تھا جبکہ ایم ایم شریف کے نزدیک یہ جدلیات نہ تو تصوری ہے اور نہ مادی بلکہ وہ اسے "مقصدی جدلیات" کہتا ہے اور

اس کے لیے وہ جدلیاتی روحیت Dialectical Monadism کے الفاظ استعمال کرتا ہے[۶۰]۔" ایم۔ایم شریف کا کہنا ہے کہ

"تاریخ کی مادی اور تصوری دونوں تعبیرات انتہا پسندانہ ہیں[۶۱]۔"

اس لیے کہ ان کے خیال میں

"تاریخی عمل کو جبری قرار دیتے ہوئے ہیگل اور مارکس انسانی کردار کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ جدلیاتی مقصدیت کی رُو سے تاریخی عمل میں تضاد کی بنا پر رواں دواں ہے۔ وہ انسان اور اس کے نصب العینوں کا باہمی تضاد ہے۔ انسان حقیقی ہیں اور نصب العین آئیڈیل۔ جو حقیقی ہے وہ آئیڈیل نہیں ہے اور جو آئیڈیل ہے وہ حقیقی نہیں ہے[۶۲]۔"

پروفیسر ایم۔ایم شریف جدلیاتی روحیت کو پیش کرتے ہوئے اس بات کا تو قائل ہے کہ جدلیاتی عمل تو ہوتا ہے مگر یہ جدلیاتی عمل روحیت کا ہوتا ہے۔ یہ مقاصد اور نصب العینوں کے مابین ہوتا ہے۔ مقاصد کا تضاد اور تصادم تاریخی عمل کے پس پشت کارفرما ہے۔

پروفیسر شریف کے نقطہ نظر کو اگر درست تسلیم کر لیا جائے تو جدلیاتی مقصدیت کے نقطہ نظر سے تاریخی اور ثقافتی ارتقا خطِ مستقیم میں ہوتا ہے مگر شریف کے نزدیک ارتقاء کی صورت ایسی نہیں ہے اس لیے کہ

"سماج بے شمار افراد، طبقات اور ثقافتوں کے تعامل سے وجود پذیر ہوتا ہے جو لامحدود نصب العینوں کی جستجو میں ہیں اور ان میں کامیابی اور ناکامی ہوتی رہتی ہے[۶۳]۔"

شریف کا نقطہ نظر یہ ہے کہ یورپی تہذیب و تمدن کی ناکامی کے بعد جو نئی تہذیب اُبھرے گی اور جو نئی ثقافت وجود پذیر ہوگی وہ موجودہ تہذیب و ثقافت کی خصوصیات

سے مُرصّع ہوگی۔

ہیگل، مارکس اور شریف جدلیات کے قائل ہیں، ہیگل کی جدلیات تصوری ہے جبکہ مارکس کی جدلیات تصوری کے برعکس مادی ہے۔ کیا فطرت میں ارتقاء اور ترقی جدلیات کی بدولت ہی ہوتی ہے اور کیا فطرت میں جدلیات موجود ہے خود اس اصول کی حقیقت کیا ہے، اس موضوع پر بہت کم لوگوں نے توجہ دی ہے۔ ہمارا موقف یہ ہے کہ فطرت کے ہمہ گیر اور بے پایاں وسعت پذیر عملِ ارتقاء کو جدلیات کی حدود میں مقید کر دینا فطرت کو نہ سمجھنے کے مترادف ہے۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم بھی فطرت میں اس قسم کی جبریت کو تسلیم نہیں کرتا بلکہ وہ اس جدلیاتی عمل کو شدید قسم کی جبریت تصور کرتا ہے اور اسے ایک طرح کی مثالیات قرار دیتا ہے۔

"جدلیات مادہ نے ایک نئی قسم کی جبریت Determinism کو پیش کیا۔ Thesis کے عمل کی حرکت لازمی طور پر Anti-thesis اور Synthesis کی طرف متعین ہے۔ آزادی جو کہ رُوح کا ایک خصوصی کردار ہے یا ذہن جو کہ طبعی علت معلول کی محض ایک کڑی نہیں ہے اگر بنیادی حقیقت نہیں ہے تو پھر یہ آزادی کیا موجود ہوگی۔ مارکسی انقلابی بھی اپنے تصورِ اعلیٰ Ideal کو حاصل کرنے کے لیے قربانیوں کی ترغیب دلاتے ہیں مگر اگر تصورِ اعلیٰ خود جدلیاتی عمل کے ذریعے اپنا اظہار کرتا ہے تو منزل کے حصول کے لیے مارکسی کیوں اس عمل پر اعتماد نہیں رکھتے۔ قربانی کا مطلب تو یہ ہے کہ

"طبعی مقاصد مقاصد کے لیے طبعی خواہشات کو دبانے یا رُوح کی فلاح اعلیٰ کے لیے قربانی دینا۔ مگر ایک پکے مادیت پسند کے لیے

برتر از طبیعی حیات کے کوئی مقاصد نہیں ہیں مگر کوئی قربانی بھی محض
لذیت کی بنیاد پر ہی اپنا جواز رکھ سکتی ہے جو کہ فرد کسی حال اور
مستقبل کی مسرت کو مدِ نظر رکھے۔ ایک مارکسی انقلابی ایک پچھلے
دروازے سے آزادی کی اور اخلاقی فرض کی بات کرتا ہے جو کہ
منطقی طور پر خود اس کی مادی جدلیت سے نہیں نکلتا ہے[64]۔"

فطرت کے ارتقا کا یہ جدلیاتی نقطہ نظر فطرت کا کوئی حتمی قانون نہیں بلکہ یہ ہیگل اور
مارکس کے فرضی تصورات ہیں جو ان کے غور و فکر کے نتیجہ میں وجود پذیر ہوئے انہیں حتمی
اور قطعی قوانین ثابتہ کی حیثیت حاصل نہیں۔ البتہ یہ انسانی فکر کی ارتقا میں ایک اہم
کڑی کی حیثیت رکھتے ہیں جن کے حوالہ سے ہی ہم انسانی فکر کے ارتقا کو سمجھ سکتے ہیں۔
رابرٹ بریفالٹ کی کتاب "تشکیلِ انسانیت" میں اسی امر کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ

"اگرچہ انسانی ارتقا و ترقی کا قانون نسل انسانی کی داستان کے ہر حصے
میں نمایاں نظر آتا ہے لیکن اب تک زمانۂ حاضر کے فکر میں اس نے
حقیقت ثابتہ کی حیثیت اختیار نہیں کی بلکہ اس کے برعکس اس کی
حیثیت اب تک ایک شدید اختلافی اور نزاعی تصور کی جاتی ہے[65]۔"

عکیم مادی جدلیت کے حوالے سے جدلیات کو مزید ہدفِ تنقید بناتے ہوئے اس کو
فطرت کے ارتقاء اور منطقی طریق کا لازمہ تسلیم کرنے سے انکار کرتا ہے۔ وہ اسے ایک منجمد
قسم کا نظریہ اور ایک طرح کی عقیدہ پرستی سے تعبیر کرتا ہے جس کی بنیاد عقل اور منطق کی بجائے
اندھے اعتقاد پر ہے۔

"مادی جدلیت ایک مخصوص قسم کا ایمان اور عقیدہ ہے جو کہ حقیقت کی
فطرت کے بارے میں اختیار کیا جاتا ہے اور بطور عقیدہ کے اسے
دیگر ان عقیدوں پر کوئی فوقیت اور برتری حاصل نہیں ہے جن کی

جگہ یہ لینا چاہتا ہے تمام مادیت پسندوں کے نزدیک وجود اندھا ہے
اگرچہ اس کا یہ اندھا پن ایک کٹڑ وجوب Inexora-
ble Necessity اور تکرار کے ساتھ ہے مگر جس کا نہ کوئی مفہوم ہے
اور نہ کوئی مقاصد انسانی ضرورت کے تحت موضوعی تعصب پر اس میں
لائے جاتے ہیں۔ میکانکی مادیت محض میکانکی وجوب کو تسلیم کرتی ہے
مادی جدلیت نے اسے جدلیات وجوب سے بدل دیا مگر دونوں وجوب
بے مقصد ہیں۔ دونوں کے مطابق کائنات کا کوئی مقصد نہیں اور ان
عملوں کے سامنے کوئی متعین منازل نہیں ہیں مگر انسانی زندگی نہ صرف
کہ فطرت کی حدود میں ہے بلکہ یہ مقاصد کی حدود میں بھی رہتی ہے۔
اگر ہم مقاصد اور خواہشات کو نکال باہر کریں اور انسانی زندگی کی
تفہیم اور انسانی عمل دونوں اس سے مفلوج ہو کر رہ جائیں گے۔"[۶۶]

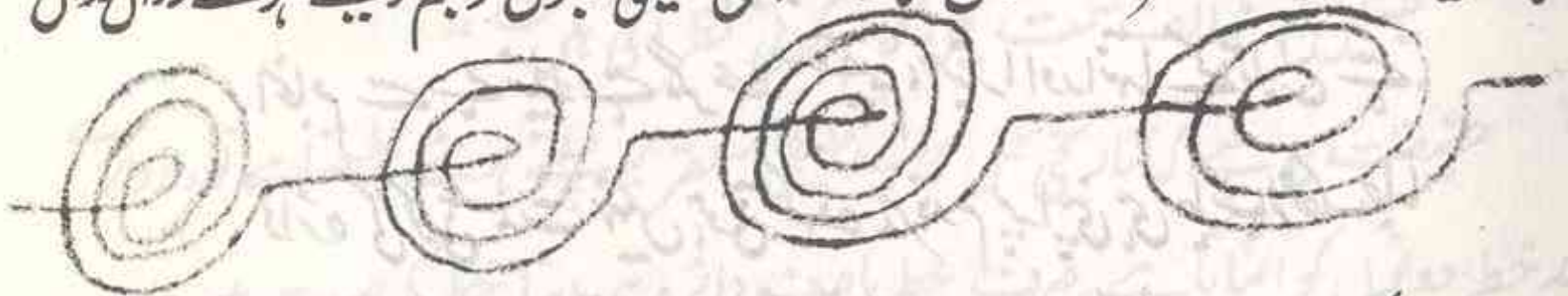
خلیفہ عبدالحکیم جدلیت کی منطق کو رد کرتا ہے لیکن مارکس کی جدلیت کو ہیگل کی
جدلیت اور میکانکی مادہ پرستی کو آپس میں ملا کر ان دونوں کے ارتباط سے اپنے تصور تاریخ
کی تشکیل کرتا ہے۔ حکیم کہتا ہے۔

"مارکس کی مادی جدلیت ہیگل کی تصوریت اور انیسویں صدی کے
میکانکی مادیت کے مابین ہے۔ یہ ایک غیر مصدقہ اور غیر ثابتہ عقیدہ
ہے جو کہ محض ایمان کی بناء پر ہی تمام مارکسیوں کی طرف سے قبول
کیا جاتا ہے اور وہ اسے ایک مقلدانہ اور غیر عقلی ذہن کے ساتھ
قبول کرتے ہیں جیسا کہ اہل مذہب ہمیشہ سے کرتے ہیں۔ اس نے
انسانی روح کو عقیدوں کی پرستش سے نجات نہیں دی بلکہ ایک عقیدہ
کو دوسرے سے بدل دیا ہے۔"[۶۷]

فطرت کے عمل ارتقاء کی بیکرانی کو حدود میں بند نہیں کیا جا سکتا اور پھر اسے جدلیات کے حوالے سے سمجھنا فطرت کو نہ سمجھنے کے مترادف ہے۔ اِس سوال کا جواب کہ اگر تاریخ کے ارتقا کی فطرت جدلیاتی نہیں تو پھر کیا ہے؟

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کے نزدیک تاریخ نہ تو سماج کی پیداوار ہے اور نہ ہی یہ اپنے ارتقاء کے لیے جدلیات کی منطق پر انحصار رکھتی ہے بلکہ

"تاریخ میں اس بات کی بے شمار امثال موجود ہیں کہ افراد نے تاریخ کا دھارا بدل دیا ہو اور انسانی کوششوں نے مرتے ہوئے تمدّنوں کو اپنی ذاتی کوششوں سے حیاتِ نو بخشی ہو۔"[۱۸]

تاریخ کا عمل جدلیات کی بجائے دائرے اور خطِ مستقیم میں ہوتا ہے۔ دائرہ سماج ہے اور فرد خط۔ سماج مختلف عناصر اور عوامل کی بناد پر خود اپنی حدود میں سرگرم عمل رہتا ہے اور اپنے افراد اور اداروں کو محیط کیے رہتا ہے۔ وہ دباؤ اور جبر کے ذریعے فرد کو (یا اپنے اراکین کو) اپنی حدُود سے باہر نکلنے نہیں دیتا۔ وہ فرد کو اپنے دائرے کے اندر مقید رکھتا ہے اور اجازت نہیں دیتا کہ وہ ان حدود کو توڑے مگر سماج کی یہ جبریت خود جب اپنے اندر پراگندگی پیدا کر لیتی ہے اور اس میں تخلیقی عناصر دم توڑ دیتے ہیں تو نئی تخلیقی لگن فرد کی صورت میں اس دائرے کو توڑ کر دائرہ سے خط کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ یہ دائرہ اور خط، فرد اور سماج کا رشتہ نئی تخلیقی جہتوں کو جنم دیتے ہوئے رواں دواں

رہتا ہے۔ کبھی یہ دائرہ اس وقت بڑا ہوتا ہے جب سماج زیادہ عرصہ تک جبر اور جمود کا شکار رہتا ہے اور کبھی خط زیادہ موٹا ہوتا ہے۔ جب کوئی زیادہ قدآور شخصیت تاریخی تخلیقی عمل کو وجود دینے کا باعث بنتی ہے۔ فطرت کے مبحث میں بھی تخلیقی عمل دائرہ اور خط میں ہوتا ہے۔ ڈاکٹر وزیر آغا دائرہ اور خط کو تخلیقی عمل کے ساتھ مربوط

تصوّر کرتا ہے اور لکھتا ہے۔

"تخلیقی عمل، وجود کی زنجیروں اور حدبندیوں کو توڑ کر ازسرِنو جنم لینے کا عمل ہے۔ جب زندگی کسی اُبج یا تازگی کا مظاہرہ کرنے کے بجائے ایک بنے بنائے راستے کی گہری لکیروں میں مقید ہوتی اور ایک فرسودہ اور پامال سے اسلوب میں ڈھل جاتی ہے تو یہ گویا اس کی تدریجی موت کا اعلان ہے۔ ایسے میں خود وجود کے اندر ایک بے قراری ہستی ہمکنے لگتی ہے اور پھر اپنے خول کو توڑ کر باہر آتی اور اپنے اس عمل سے موت کو شکست دے ڈالتی ہے۔ انسانی معاشرہ وجود کی اس حالت سے مشابہ ہے جو پٹی ہوئی اور پامال ہے۔ جبکہ اس کے اندر سے پیدا ہونے والا فرد ایک ایسا پیکر ہے جو اپنی تخلیقی جست کی مدد سے معاشرے کی حدود کو عبور کرنے میں کامیاب ہوتا ہے۔"[۶۹]

ڈاکٹر وزیر آغا بھی معاشرتی عمل کو دائرہ اور فرد کے اس معاشرتی خول کو توڑ کر اپنی تخلیقات کے اظہار کو خطِ مستقیم کا نام دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ

"معاشرتی تسلّط کا نظریہ انسانی سوچ کے اس خاص انداز سے ماخوذ ہے جو اپنی تگ و تاز کے لیے دائرے کے عمل کو پسند کرتا ہے اور فرد کے تسلّط سے متعلق نظریہ انسانی سوچ کی اس بے محابا یلغار سے متاثر ہے جو سدا خطِ مستقیم پر چلنا پسند کرتی ہے۔ دائرہ آغاز اور انجام سے بے نیاز ہے مگر خطِ مستقیم، ابتدا اور انتہا کے تابع ہے۔ دائرہ کی کوئی سمت نہیں ہوتی کہ وہ ہر قدم پر اپنی ہی جانب لڑھک جاتا ہے جب کہ خطِ مستقیم واپسی کے تصوّر ہی سے ناآشنا ہے۔ معاشرہ دائرے کے مماثل اور اسی کی گہری گول گھاٹیوں میں چلتا رہتا ہے مگر فرد خطِ مستقیم کی مانند ہے کہ سدا ایک انجانی منزل کی طرف بڑھتا

اور انجانے راستوں سے سفر کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ معاشرتی تسلط سے
متعلق نظریہ اس ماحول میں پروان چڑھا جو دائرے کے اصول کے تابع
تھا جبکہ فرد سے متعلق نظریے نے ایک ایسے ماحول میں جنم لیا جو خطِ
مستقیم سے متاثر تھا[۲۵]"

علامہ اقبال اپنے چھٹے خطبہ اور جہادنی الاسلام میں حرکت کے ساتھ ساتھ ثبات کو
بھی ارتقاء کی ایک کڑی تصور کرتا ہے۔ وہ لکھتا ہے:

"ہمیں نہیں بھولنا چاہیئے تو یہ کہ زندگی محض تغیر ہی نہیں، اس میں حفظ و
ثبات کا ایک عنصر بھی موجود ہے۔ بات اصل میں یہ ہے کہ انسان جب
اپنی تخلیقی فعالیت سے لُطف اندوز ہوتا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ
زندگی کے نئے نئے جلووں کا مشاہدہ کرتا ہے تو اپنے انکشافِ
ذات سے آپ ہی بے چین ہو جاتا ہے۔ لہٰذا اس ہر لحظہ آگے آگے
بڑھنے والی حرکت میں وہ اپنے ماضی کو نظر انداز نہیں کر سکتا کیونکہ
اسے اپنی وسعتِ ذات سے خوف اور دہشت سی محسوس ہونے
لگتی ہے۔ وہ دیکھتا ہے کہ اس پیش رس حرکت میں روحِ انسانی
کو بعض ایسی قوتوں سے سابقہ پڑتا ہے جو اس کا راستہ روک
لیتیں اور مخالف سمت میں کام کرتی نظر آتی ہیں[۲۶]"

حقیقت یہ ہے کہ تاریخی عمل جب تخلیقی مستقر پہ چلتے ہوئے بڑھتا ہے تو وہ دائرے
اور خط دونوں کو اپناتا ہے۔ صرف خط یا صرف دائرہ ہی اپنا خط کی صورت میں وہ اپنی
تخلیقی لگن Creative Urge کی تسکین کرتا ہے اور دائرہ کی صورت میں
تخلیقی لگن کا یہ اظہار پائیداری اور استحکام حاصل کرنے کے لیے خط کی صورت میں نہیں
بڑھتا بلکہ وسعت پذیری اختیار کرتا ہے۔ وجود کا خاصا تو اظہار ہے اگر وجود اظہار نہ کرے

تو وہ وجود کی حیثیت سے برقرار نہیں رہ سکتا۔ وجود اظہار سے علیحدہ نہیں۔ وجود کا احساس، ادراک اور اس کا اقرار ہم اس وقت حاصل کرتے ہیں جب وہ اپنا اظہار کرتا ہے اور وہ اپنا یہ اظہار کرتے ہوئے جو مظاہر پیش کرتا ہے انہیں زندگی کے مظاہر کہا جاتا ہے۔ وجود ہر قیمت اور ہر حال میں اپنا اظہار چاہتا ہے۔ یہ وجود کا ایک منطقی خاصا ہے۔ وجود کا اظہار ہی وجود کی زندگی ہے۔ زندگی محیط ہے ان تمام اظہارات پر جو وجود اپنی بقا اور فروغ کے لیے مختلف مظاہر کی صورت میں پیش کرتا ہے۔ ترقی، ارتقاء، فروغ، کامیابی اور وسعت تمام وجود کی زندگی کے اظہارات ہیں۔[۲]

وجود زندگی کو قائم رکھنے کے لیے اور زندگی کے اظہار کے لیے جب دائرہ کی صورت اختیار کرتا ہے تو اس پر جبریت کی حالت ہوتی ہے اور جب تخلیق اپنے محور کے گرد چکر کاٹتے ہوئے پھیلتی ہے تو استحکام پاتی جاتی ہے۔ لیکن یہ جبریت جب مستحکم ہو کر دریا کی افتادگی اور تیزی سے محروم ہو جاتی ہے تو جبر کی فضا میں خود گھٹن کے احساس سے دوچار رہتا ہے اور وہ اس دائرے کے خلاف بغاوت کرتا ہے۔ دائرے کے خلاف بغاوت کی علامت خط مستقیم ہے جس کے مستقر پر اس کی تخلیقیت بڑھ کر نئی قدروں، نئے افکار، نئے نظریات اور نئے ڈھانچوں کو وجود بخشتی ہے۔ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ دائرہ جبر کی علامت ہے اور خط اختیار کی علامت۔ دائرہ اور خط یا جبر اور قدر تاریخ کے عمل کو تخلیق اور تنظیم کے مراحل سے گزارتے ہیں۔ اور یہ انسانی تہذیب اور تاریخ کو اور آگے کی طرف بڑھاتے رہتے ہیں۔ اس میں واپسی کا کوئی تصور نہیں ہے جو تاریخ کے اس دوری نظریہ میں پایا جاتا ہے جو اینگلس کی تحریروں میں ریاست کے خاتمہ کے بارے میں پایا جاتا ہے۔ مثلاً اینگلس کا یہ کہنا کہ کبھی سماج بغیر ریاست کے موجود تھا، پھر اقتصادی حالات نے ریاست کو جنم دیا اور پھر نئی اقتصادی ضرورت ریاست کو ختم کر دے گی۔ تاریخ کے اسی دوری تصور پر اعتقاد کی

یادگار ہے جو جدلیات پر ایمان کا خاصہ ہے۔[31]

فطرت کا ارتقاء الٹا نہیں چلتا۔ لہذا ایسا ہونا ممکن نہیں ایسے تمام تصورات جو دوری تاریخ کی تعبیر کرتے ہوتے کہتے ہیں کہ پہلا عہد بربریت کا ہوتا ہے۔ پھر عہد شجاعت آتا ہے، پھر تہذیب و تمدن معراج کمال کو پہنچ کر عقلی تنزل کا شکار ہو جاتا ہے (جسے کسی وبربریت کا نام دیا جاتا ہے)۔ یہ تمام نظریات غلط فہمی پر مبنی ہیں عام طور پر یہ نظریہ یوں پیش کیا جاتا ہے:

"عہد بربریت میں کسی قوم میں پنچایت کا نظام موجود ہوتا ہے۔ جب یہ قبائل معاشی دباؤ کے تحت تنزل پذیر تمدنوں پر تاخت کرتے ہیں تو فوجی سردار برسر اقتدار آجاتے ہیں۔ جو بعد میں بادشاہ بن جاتے ہیں۔ شاہیت کا دور گوناگوں برائیوں کی پرورش کرتا ہے اور سامان عیش کی فراوانی قوم کے عزم و عزیمت کو سلب کر لیتی ہے۔ حکومت کی طرف سے عاید کیے ہوئے محصولات عوام کا خون چوس لیتے ہیں۔ جس سے وہ سرکشی پر آمادہ ہو جاتے ہیں شاہیت کا خاتمہ ہو جاتا ہے اور جمہوریت کا دور دورہ ہو جاتا ہے۔ رفتہ رفتہ جمہوریت کے پردے میں چند خاندان متحد ہو کر طاقت ور ہو جاتے ہیں اور اپنے اقتدار کو بحال رکھنے کے لیے سازشوں کا جال بچھا دیتے ہیں۔ اور ملک کی دولت پر متصرف ہو جاتے ہیں۔ عوام کی حالت بدستور زار و زبوں رہتی ہے۔ انہیں نجات دلانے کے بہانے کوئی نہ کوئی ڈکٹیٹر برسر اقتدار آجاتا ہے۔ اس شخص کے مرنے پر پھر انتشار و خلفشار کا ظہور ہوتا ہے اور یہ چکر اسی طرح چلتا رہتا ہے۔"[32]

اس دوری چکر کو ابن خلدون، ہیگل، مارکس اور ٹوئن بی بھی تسلیم کرتے ہیں۔ علی عباس جلال پوری ٹوئن بی اور اسپنگلر کے تاریخ کے اس دور، جبری تصور کی بابت لکھتا ہے:

"عمل تاریخ کا یہ دولابی تصور قدرتاً جبریت پر منتج ہوتا ہے۔ چنانچہ ٹوئن بی اور اسپنگلر اپنے فلسفہ تاریخ میں جبر مطلق کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ عین اس وقت جب کوئی تمدن عروج کی بلندیوں کو پہنچ جاتا ہے اس کا تنزل بھی شروع ہو جاتا ہے۔ کیوں کہ اس کے بطون میں ایسے عناصر پیدا ہو جاتے ہیں جو بالآخر اس کی تخریب اور تباہی کا باعث ہوتے ہیں۔" [۷۵]

تاریخ کے دولابی تصور اور دوری تصور کے ساتھ ہی تاریخ کا نامیاتی تصور بھی مربوط ہے۔ تاریخ کے دوری تصور کے قائل فلاسفہ تاریخ عضویہ کی حیات و ممات اور عضویہ کے جنم بچپن، بڑھاپا اور موت کو تسلیم کرتے ہیں۔ تاریخ کے عمل میں اس آواگون کا کوئی جواز نہیں۔ تاریخ کے نامیاتی تصور کے بارے میں ہم نے پچھلے صفحات میں واضح طور پر بیان کیا ہے کہ یہ محض تاریخی عمل کو تمثیل کے انداز سے پیش کرنے کے مغالطے کا نتیجہ ہے۔ نامیاتی تصور کے ساتھ ہی دوری تصور بھی ایک فکری مغالطہ ہے۔ علی عباس جلال پوری جب عمل تاریخ کے مستقر کو محض خط مستقیم تک محدود کر دیتا ہے تو وہ خود ایک دوسرے فکری مغالطے کا شکار ہے اس کا یہ کہنا کہ:

"تاریخ نوع انسانی کی حرکت دولابی نہیں ہے یعنی تاریخی عمل ایک دائرے میں چکر نہیں لگا رہا بلکہ خط مستقیم پر ارتقا پذیر ہے۔" [۷۶]

محض نصف صداقت ہے۔ خلیفہ عبدالحکیم کا تصور بھی یہی ہے کہ تاریخ محض خط مستقیم پر

چلتی ہے اور وہ محض عظیم افراد کو کو تاریخ کے عمل کا محرک قرار دے کر تاریخی عمل کے خطِ مستقیم پر ہی ارتقاء پذیر ہونے کو حتمی قرار دیتا ہے۔ حالاں کہ جیسا کہ ہم اوپر عرض کر چکے ہیں۔ تاریخ کا عمل دائرے اور خط دونوں کے ذریعے ارتقاء پذیر ہوتا ہے اور وہ اپنے تخلیقی رخ کا اظہار تغیر اور ثبات، دائرہ اور خط، جبر اور قدر، تنظیم اور تخلیقی عمل میں کرتا ہے۔ اسی پر تمام فطرت کی، اس کے ارتقاء کی اور فطرت کے ایک اہم جزو) انسانی معاشرے کے ارتقاء کی منطق کام کرتی ہے۔ اسی پر تاریخ کا عمل اپنے تخلیقی اور تنظیمی جوہر کا اظہار کرتا ہے اور انسانی فہم و ادراک اور تہذیب و تمدن کو نئے نئے افلاک اور آفاق کی وسعتوں سے ہمکنار کرتا ہوا آگے بڑھتا ہے۔

انسانی زندگی اس اختیار کو دائرے کی شکل میں نہیں خط کی صورت میں حاصل کرتی ہے مگر ہماری زندگی اسے قابو میں رکھنے کے لیے، اس پر اپنی گرفت مضبوط اور مستحکم کرنے کی خاطر اور اس کو اپنے اندر پورے طور پر جذب کرنے کے لیے، خط سے دائرہ کی صورت میں سمٹنی شروع ہو جاتی ہے۔ پھیلاؤ اور سمٹاؤ اور کشاد و بست کا یہی عمل زندگی کے عمل، تاریخ کے عمل کو اور سماج کے ارتقاء اور فطرت کے ارتقاء کو ممکن بناتا ہے۔ اس کی حالت انسانی دل کی سی ہے کہ جب وہ پھیلتا ہے تو اسے ہم خط کہہ سکتے ہیں اس لیے کہ ہم پھیلاؤ کی صورت میں اس کا رخ اندر کی بجائے باہر کی جانب ہوتا ہے مگر جب وہ سکڑتا ہے تو خود اپنی ذات میں پیوست ہونے اور سموتے جانے کی خواہش کا اظہار کرتا ہے۔ یہی اصل بست و کشاد اصولِ حرکت ہے، یہی پھیلاؤ اور سمٹاؤ زندگی کی علامت ہے اور یہی دائرہ اور خط کی علامت کی عملی صورت ہے۔ اس سے تخلیق اور تخلیق کے بعد اس کے امساک Retain کا عمل ہوتا ہے۔ مغربی فلاسفر تاریخ اور ارتقاء نے اسے تنازعہ للبقاء، محاربہ اور کشمکش کے عمل کا نام دیا ہے۔ اسی پر ان کے اصولِ ارتقاء کی بنیاد ہے مگر جیسا کہ ہم اپنے

تصور ارتقاء کے ضمن میں عرض کر چکے ہیں کائنات میں تنازع للبقا اور محاربہ یا کشمکش کا تصور مغربی مادیت کو قبول کرنے کا منطقی نتیجہ ہے۔ اگر زندگی کا تصور روحانی ہے۔ تو پھر کشمکش، اصول حیات یا اصولِ حرکت نہیں بلکہ اس کا اصولِ محبت ہے۔ محبت تخلیق اور زندگی کے ارتقاء کی اساس ہے۔ علامہ اقبال نے مغربی فلسفہ کے تصور مادیت کو تو قبول نہیں کیا مگر مادیت کے نتیجے میں ارتقاء کے جس اصول (یعنی کشمکش) کی تخریج ہوتی ہے اسے اپنے فلسفہ میں جگہ دی حالاں کہ (میری ذاتی رائے میں) یہ کشمکش ان کے تصور خودی سے مطابقت نہیں رکھتی۔ زندگی تشور محبت سے تحت پھیلتے ہوئے خط اور سمٹتے ہوتے جب دائرہ کی شکل اختیار کرتی ہے تو اس سے فطرت اور تاریخ دونوں کے عمل کا تعین ہوتا ہے۔

دائرہ اور خط کو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ دائرہ ماضی کی طرف مراجعت کی علامت ہے اور خط مستقبل کی طرف حرکت کی۔ تاریخ کا عمل اس وقت جنم لیتا ہے یا اس میں حرکت کا عمل ظاہر رہتا ہے جب سماج اپنا رشتہ مجموعی طور پر ماضی سے استوار رکھنا چاہتا ہے اور وہ فرد میں اپنے ماضی سے وابستگی اور روایت سے استواری کو فروغ دیتا ہے۔ اور فرد سماج کو آگے کی طرف بڑھانے کی خواہش کا اظہار کرتا ہے۔ سماج کی جان دار قدریں تو سماج کا ساتھ دیتی ہیں اور اس کو ہر قدم پر قوت فراہم کرتی ہیں مگر سماج کے بے جان اور مردہ رخ فرد کے لیے مزاحمت کا سبب بنتے ہیں یہی مزاحم عوامل فرد کی تخلیقی قوتوں کو نکھارتے ہیں کہ وہ سماج کو آگے بڑھاتے۔ بظاہر بعض اوقات ہمیں یہ بھی محسوس ہوتا ہے کہ فرد اور سماج ایک دوسرے کے دشمن ہیں اور ایک دوسرے کو ختم کرنے کے درپے ہیں، مگر درحقیقت ایسا نہیں۔ سماج ہی فرد میں بغاوت کو جنم دیتا ہے اور سماج ہی فرد کی تخلیقی قوتوں کے اظہار کے اسباب فراہم کرتا ہے اور سماج کے مردہ تن مردہ کی عارضی مزاحمت کے باوصف سماج مجموعی طور پر فرد کی تخلیقی صلاحیتوں کو نہ

صرف جلا دیتا ہے بلکہ فرد کی تخلیقی قوتوں سے خود زندگی بھی حاصل کرتا ہے اور انہیں اپنے اندر جذب کرنے کی کوشش بھی کرتا ہے۔ سماج ایسا نہ کر سکے وہ زندہ تو کجا صفحۂ ہستی ہی سے مٹ جاتا ہے۔ ایسا فرد جو سماج کو کچھ دے نہ سکے اسے تو سماج بھی فراموش کر دیتا ہے۔

انسانی سماج میں فرد کے تخلیقی کردار اور سماج سے ماورائی حیثیت کی بے شمار مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں۔ وہ شخصیتیں بھی ہیں جنہوں نے محض اپنی انفرادی صلاحیتوں، عزم اور جدوجہد سے پورے معاشرے کو بدل کر رکھ دیا۔[۸۷]

یہ لوگ تاریخ کے صفحات پر انسانوں کے انفرادی اعمال کی عظمت کے امین ہیں یاد رہے کہ ہم فرد اور سماج کے تعلق کو مخالفانہ قرار نہیں دیتے۔ بلکہ اس بات کے قائل ہیں کہ فرد تاریخ کے پہیے کو متحرک کرتا ہے اور سماج اپنے تخلیقی عمل کے ذریعے فرد کو ایسے اسباب، حالات اور مواقع فراہم کرتا ہے کہ خود کو آگے بڑھاتے اور تاریخ کے عمل میں خود کو نمایاں طور پر ظاہر کرے۔ فرد اور تاریخ کا، فرد اور سماج کا، فرد اور ریاست کا ایک دوسرے سے گہرا رشتہ ہے۔ دونوں ایک دوسرے کے لیے ناگزیر ہیں فرد نہ ہو تو تاریخ کا وجود باقی نہ رہے اور اگر تاریخ نہ ہو تو فرد اپنا تشخص قائم نہ کر پاتے اور اپنی تخلیقی سرگرمیوں کو پروان چڑھا کر ان کا اظہار نہ کر سکے۔ اس نقطۂ نظر سے مارکس کا وہ نظریہ جس میں فرد کی اپنی شخصیت کا اعتراف نہیں اور اسے محض تاریخ کی پیداوار بنا دیا گیا ہے ناقابل قبول ہو جاتا ہے اور اس کی صداقت آدھی رہ جاتی ہے۔ تاریخ کے عوامل پیداواری حالات، سماجی، اخلاقی اور سیاسی حالات فرد کی شخصیت کے تعین میں یقیناً اہم کردار ادا کرتے ہیں مگر فرد کی تخلیقی صلاحیتیں اس سے کہیں زیادہ اہم ہیں جتنی کہ مارکس تصور کرتا ہے۔

کارل مارکس نے ہیگل کی تصوری جدلیات ہی کو مادے پر منطبق کر کے اسے مادی

جدلیات بنا کر قبول کیا اور اس مادی جدلیت کا تاریخ پر ارتقا کیا۔ [۷۹]

ہیگل کسی تصوری جدلیات کو مادہ اور تاریخ پر منطبق کرتے ہوئے پیداواری کے ذرائع کو تاریخ کا رخ متعین کرنے والا عنصر قرار دیا گیا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ جب ذرائع پیداوار میں تبدیلی اور تغیر آتا ہے تو تاریخ کا عمل تغیر پذیر ہوتا ہے۔ یہی ذرائع پیداوار طبقات کا تعین کرتے ہیں۔ وہ طبقات جو ذرائع پیداوار پر حاوی ہوتے ہیں اور وہ طبقات جو ذرائع پیداوار سے محروم ہوتے ہیں آپس میں ایک پیکار اور ایک کشمکش کو جنم دیتے ہیں اور یہ کشمکش ہی تاریخ کو وجود دیتی ہے۔ تمام سماجوں کی تاریخ ان طبقات کی کشمکش کی داستان ہے۔ [۸۰]

ہیگل کی تصوری جدلیات کی مادہ اور تاریخ پر اطلاقیت سے مارکس نے تاریخ کے نئے تصور کی بنیاد رکھی۔ اس نے ہیگل سے ایک قدم بڑھ کر تصوری جدلیات سے مادی جدلیت پر آ کر تاریخ کی ایک نئی تعبیر کر ڈالی۔ اس کی :

"تاریخی مادیت دراصل جدلیاتی مادیت کی عملی تشریح ہے کہ معاشرے میں تبدیلیوں کے واقع ہونے کا اصول کیا ہے۔" [۸۱]

مارکس یہ رائے رکھتا ہے کہ اصل چیز اور تاریخ کی قوت محرکہ آلات پیدائش کی نوعیت ہے۔ اقتصادی قوتیں ہی تبدیلی کو جنم دیتی ہیں اور ان ہی پر سماج کا دیگر بالائی ڈھانچہ تعمیر ہوتا ہے اور اسی سے معاشرے کے دیگر نظاموں کے کردار کا تعین ہوتا ہے۔ سیاسی قوت و اقتدار ہمیشہ اس طبقے کے لوگوں کے ہاتھوں میں ہوتا ہے جو اقتصادی لحاظ سے دوسروں سے مضبوط ہو۔ قانون دراصل ریاست کے ذریعے اقتصادی عوامل پر قابض گروہ کی خواہشات کا اظہار ہے۔ مارکس کی نظر میں سماج کے دیگر تمام ادارے اور ایک خاص دور کا :

"فلسفہ، ادب، شاعری، تمدن، تہذیب، آرٹ، یہاں تک کہ

اخلاق اور مذہب بھی اسی دور کے معاشی نظام کا پرتو ہوتے ہیں۔"[۸۲]

کارل مارکس کے نزدیک تاریخ کے ایک عہد میں مذہب نے انسانیت کی بڑی خدمت کی۔ جب مذہب نے نادار طبقے کو قوت بخشی گو کہ آج وہ اپنی افادیت کھو چکا ہے اور استحصالی ہاتھوں میں آلۂ جبر بن چکا ہے۔

مارکس کہتا ہے:

"مذہب اور اخلاقی ضوابط نے اپنے آغاز کے وقت انسانیت کی ضرور خدمت کی تھی، مذہب اکثر غرباء کے طبقے میں پھلا پھولا ہے اس نے نادار طبقے کو طاقت بخشی ہے اور مالدار برسر اقتدار طبقے سے اقتدار کو کم کیا ہے۔ دولت کی منصفانہ تقسیم کے لیے کام کیا ہے مگر حالات میں تبدیلی کی وجہ سے اب مذاہب اپنی افادیت کھو چکے ہیں بلکہ الٹا نقصان دہ ہیں۔"[۸۳]

کارل مارکس کے مطابق یہ طبقاتی تفریق اور ان متخالف طبقات کی موجودگی میں محاربہ کو جنم دیتی ہے۔ چونکہ یہ طبقات ہمیشہ سے موجود رہے ہیں لہٰذا ان دونوں میں کش مکش بھی ہمیشہ ہی سے برپا رہی ہے۔ زرداروں اور ناداروں کے مابین اس کش مکش کو مارکس طبقاتی تصادم کا نام دیتا ہے اور کہتا ہے کہ:

"یہ طبقے تاریخ کے ہر دور میں باقی رہے ہیں۔ ان دونوں طبقوں میں ایک مسلسل کش مکش جاری رہی ہے۔ ہر طبقہ اپنی معاشی اقدار کو مضبوط تر کرنے میں کوشاں ہے اور ایک دور کے بعد دوسرا دور انہیں دو طبقات کی کش مکش اور تصادم کے نتیجے میں جنم لیتا ہے۔"[۸۴]

ڈاکٹر پروفیسر خلیفہ عبدالحکیم تاریخی مادیت کے عنوان کے تحت کہتا ہے کہ مارکس کے

نزدیک بھی تمام تاریخ کی داستان طبقاتی کش مکش کی داستان ہے۔[۸۵]

مارکس اپنے تاریخ کے دسیع پس منظر میں انسانی تاریخ کو مختلف ادوار میں تقسیم کرتا ہے تو خلیفہ عبدالحکیم لکھتا ہے:

"اس نقطہ نظر کے تحت جو کہ اس نے پیداوار دولت اور تقسیم دولت کے بارے میں اپنایا۔ وہ تاریخ کو پانچ ادوار میں تقسیم کرتا ہے کہ انسانی تاریخ ان پانچ مراحل سے گزرتی ہے۔ ابتدائی اشتراکی سماج دوسرا عہد غلامی کا ادارہ، جاگیرداریت، سرمایہ داریت اور سوشلزم کا دور۔ ہیگلی جدلیات کے تحت جسے کہ مارکس نے کھرے طور پر قبول کیا ہر دور اپنے پہلے دور سے بہتر تھا۔"[۸۶]

کیا یہ کہنا درست ہے کہ تمام سماجوں کی تاریخ طبقاتی جدوجہد پر ہی مبنی رہی ہے ہندوستان میں صدہا سال سے شودر ہندوؤں کے مظالم سہتے رہے مگر انہوں نے اُف نہ کی۔ اسلام نے جو عرب سماج میں انقلاب برپا کیا اس کی بنیاد محض معاشی قرار نہیں دی جاسکتی۔ اگرچہ اس کے معاشی پہلو کا بھی مکمل طور پر ابطال ممکن نہیں۔ اسلامی سماجوں میں غلاموں نے تو اسلام قبول کرنے کے بعد بھی کوئی جدوجہد نہیں کی بلکہ خود اہل دولت ہی نے غلاموں کو از خود آزاد کیا۔ لہٰذا حرکت کا سبب محض طبقات کی جدوجہد نہیں بلکہ کوئی اور چیز بھی ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر ابتدائی معاشرہ عدم طبقاتی تھا تو وہ طبقاتی معاشرہ میں کیوں بدل گیا؟ وہ کیا وجوہات تھیں جنہوں نے ابتدائی معاشروں کو عدم طبقاتی نہ رہنے دیا۔ تہذیب جوں جوں ارتقاء کی منازل طے کرے گی، عدم طبقاتی معاشرہ طبقاتی بنتا چلا جائے گا۔ مارکس کے عدم طبقاتی معاشرے کی خواہش کے پس منظر میں رومانیت پسندی اور اس کے لاشعور میں روسو کی فطرت پسندی کارفرما ہوتی ہے۔ انسانی تاریخ کو محض معاشی محرک کے گرد گھماڈالنا صرف سچائی کا ایک پہلو ہے۔ انسانی تاریخ کے آئینے

میں مارکس نے صرف معاشی اثر ہی دیکھا اور فرائڈ نے صرف جنس کو دیکھا۔ فرائڈ نے جنسی حوالے سے تمام تاریخ و تہذیب کو دیکھا اپنی تعبیر میں جنسی رویے کو اپنا لیا۔ مارکس نے معاشی کے حوالے سے انسانی تاریخ و تہذیب کی صورت دیکھی دونوں نے انسان کی دو بنیادی جبلتوں پر اپنے انکار کی بنیاد رکھی حالاں کہ دونوں کا نقطہ نظر جزوی ہے اور دونوں کا صداقت کو دیکھنے کا رویہ بھی جزوی ہے۔ صداقت کو کسی ایک خاص پہلو سے محدود نہیں کیا جا سکتا۔ انسانی تاریخ خوب سے خوب تر اور اعلیٰ سے اعلیٰ تر سماج کی تخلیق کی جدوجہد سے عبارت ہے۔ انسان نے ہر اس بندھن، زنجیر اور حلقہ دام کو توڑا ہے جس سے اس کے گرد حلقہ زلیست تنگ ہو گیا ہے۔ حیات افروزی تاریخی عمل کی بنیادی صفت ہے۔ ہر وہ عمل، ہر وہ طبقہ، ہر وہ نظریہ اور خیال اور ہر وہ نظام باطل ہوتا اور ٹوٹتا رہتا ہے جو زلیست کی راہ کو محدود کر دے۔ اس کے مقابلے میں ہر وہ نظریہ اور خیال فروغ پذیر اور ارتقا پذیر رہا جس نے زلیست کو قوت، فروغ، بالیدگی اور تعمیر کی طرف دھکیلا ہے۔ کمیونسٹ مینی فسٹو میں مارکس اور اینگلس کے الفاظ میں :

> "جدید بورژوا سماج نے جو جاگیردارانہ سماج کے کھنڈروں سے
> ابھرا ہے طبقاتی اختلافات کو دور نہیں کیا۔ اس نے تو محض پرانے
> کی جگہ نئے طبقے، ظلم کی نئی صورتیں اور جدوجہد کی نئی شکلیں
> پیدا کر دیں۔" [۸۷]

کیا یہی الفاظ سوشلزم کے بارے میں بھی کہنے کی اجازت ہے کہ اس مسلک نے بھی انسانی سماج کے ایک دہکتے ہوئے مسئلے کو حل نہیں کیا کہ فرد اور سماج کے تعلق کی نوعیت کیا ہے؟۔ اس نے آجر اور اجیر کے طبقات کو حاکم اور محکوم میں بدل دیا بلکہ ایک پارٹی کے لیڈر، ٹیکنو کریٹ، سیاست دان اور اصحاب سربرآوردہ ایک طرف

اور چھوٹے ملازمین، مزدور، کاری گر، ڈرائیور، چپڑاسی، تمام چھوٹے طبقات کو دوسری طرف مختلف ناموں سے جوں کا توں قائم رکھا۔ سرمایہ دارانہ طبقے کا آجر، اجیر کو دوٹ دہی، ہڑتال، یونین سازی، یادداشت پیش کرنا، تبدیلی مقام، تبدیلی فرم، تبدیلی پیشہ اخبارات کے ذریعے اپنی آواز بلند کرنا اور اجتماع کی اجازت تو دیتا ہے لیکن عملاً ایسا نہیں ہے۔ اشتراکی سماج کا برسر آوردہ طبقہ تو جبر کی چھری سے ان طبقات کی زبان ہمیشہ کے لیے کاٹ ڈالتا ہے۔ اشتراکی سماج نے تاریخ کے عمل کی ہمیشہ نفی کی ہے۔ انسان نے تاریخ کے پورے عمل میں جبر و استکبار اور استعمار سے نجات کے لیے ہمیشہ کوشش کی لیکن اشتراکیت نے دیگر مساواتوں کی بساط تہہ کر کے محض معاشی مساوات کے نام پر انسان کو اس کے بنیادی حقوق تک سے محروم کر کے انسان کی تذلیل کی اور اسے وحوش کی سطح پر دھکیل دیا۔ معاشی مساوات ضروری ہے ہم اس موضوع پر اشتراکیت کی تحسین کرتے ہیں مگر کیا سیاسی، سماجی، نظریاتی مساواتیں اپنا وجود نہیں رکھتیں۔ سرمایہ داریت نے معاشی مساوات کی نفی کر کے سماج کے اس پہلو کو آزاد مسابقت کے حوالے کر کے اپنے پورے معاشی نظام کو سبوتاژ کیا اور اشتراکیت نے معاشی مساوات کی لٹھ سے تمام انسانیت کو دھکیل کر بیسویں صدی میں آمرانہ ظلم و جبر کے شکنجے میں کس کر رکھ دیا۔ اس صورت حال نے آج ایک نئے زاویہ نگاہ کو جنم دیا ہے۔ اشتراکی سماج اس کے ظلم کی نئی صورتوں کے خلاف جدوجہد کی نئی نئی شکلیں پیدا ہو چلی ہیں۔

ڈاکٹر حکیم کے مطابق تاریخی مادیت کے تصور میں بنیادی نقص یہ ہے کہ اس میں ثقافتی محرکات اور معاشی محرکات میں یک رخا پن پایا جاتا ہے۔ حکیم کہتا ہے کہ:

"نظریہ تاریخی مادیت کا بنیادی نقص یہ ہے کہ اس کی بنیاد اس اعتقاد پر ہے کہ معاشی اور ثقافتی محرکات مثلاً فلسفہ اور آرٹ، مذہب اور اخلاقیات میں یک رخا پن ہوتا ہے۔ مادی ضروریات

علت فاعلی سے طور پر ثقافتی بالاتر ڈھانچہ
کو بالواسطہ یا بلا واسطہ طور پر متاثر کرتی ہیں۔ مگر حقیقی اور حتمی
حقیقت یہ ہے کہ انسانی تاریخ کی روایت میں اعلیٰ اور ادنیٰ تمام
مقامات، سطحوں اور تمام پہلوؤں پہ ہمیشہ اعلیٰ یا ادنیٰ سطح پر یہ
عمل دوطرفہ رہا ہے۔" ۸۸؎

معاشی محرکات جس طرح تاریخی عمل میں فلسفہ، آرٹ، مذہب اور اخلاقیات
کا برتر ڈھانچہ تشکیل کرتے ہیں اسی طرح فلسفہ، مذہب، آرٹ اور اخلاقیات بھی معاشی محرکات
کے تعین اور اس کی تشکیل میں اپنی اپنی سطح پر اہم کردار کے حامل ہیں۔ یہ تعلق اور ایک
دوسرے کی تعمیر میں حصہ دونوں اطراف سے ہوتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ جدلی ہے
دونوں ایک دوسرے کی ہیئت کی تدوین و تشکیل میں اہم کردار کے حامل ہوتے ہیں۔
نہ صرف یہ بلکہ کسی ملک کی ثقافت اور اس ملک کا موسم اور جغرافیائی حالات تک سماج
کی تشکیل میں اہم کردار ادا کرتے ہیں۔

تاریخ کے عمل میں اور تاریخی بحث میں ان تمام محرکات کو مدنظر رکھنا ضروری ہے
چنانچہ:

"تمام انسانی صورت حال انسانی طبقات کے تصادم کے نتیجے
میں پیدا ہوتی ہے جو کہ استحصال کرنے اور استحصال زدہ اور حامل
زر اور محروم زر طبقات کی کش مکش پہ منحصر ہے اور یہ تنازع ان
طبقات پر ہوتا ہے جو کہ تمام تاریخ کو بیان کرتے ہیں۔ مگر انسانی
محرکات اتنے سادہ طور پر بیان نہیں کیے جا سکتے۔" ۸۹؎

ہمیں اس بات کا یقین کر لینا ہو گا کہ:

"تمام مختلف گروہوں اور انسانی طبقوں کے مابین تعلقات کی بنیاد مختلف محرکات پر ہے۔ مثال کے طور پر مذہبی محرکات۔ مارکس نے مذہب کو معاشی محرکات کا معکوس کہا ہے اور اسے معاشی تنازعہ کا سبب قرار دیا ہے۔ مگر اگر ہم خون ریز تاریخ تنازعات اور مذاہب کا مطالعہ کریں خاص طور پر مغرب میں جہاں مذہبی ادوار میں اعتقادی اختلافات نے جذبات کو برانگیختہ کر دیا تھا۔ ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ ایک عقیدہ کے حامل لوگ تمام نوع کے معاشی طبقات میں بٹ گئے اور ایک ہی جذبہ میں محصور ہو گئے کہ انسان کی معاشی یا مادی ضرورت اور دلچسپیاں کیا ہیں"۔ ۹۰

اس مذہبی محرک کے علاوہ جنگوں نے بھی انسانی تاریخ پر گہرا اثر ڈالا۔ حکیم لکھتا ہے کہ:

"سماج بے شمار خوفناک جنگوں سے بھی دوچار رہا ہے۔ اور یہ جنگیں ملٹری یا فوجی مہم بازی کے نتیجہ میں ہوئیں جن کی اساس انسان کی شہرت کی جبلت تھی اور خود نمائی کا جذبہ جن کا محرک تھا ان جنگوں میں سے کچھ نے زمین کے باسیوں کے معاشی اور ثقافتی ڈھانچے بدل کر رکھ دیے"۔ ۹۱

اسی طرح کچھ لوگوں نے تصوری پہلو سے، کچھ لوگوں نے جغرافیائی انداز سے اور کچھ لوگوں نے نامیاتی طریق پر تاریخ کی تعبیر کی۔ تاریخ کی یہ تمام تعبیرات تاریخ کو جزوی طور پر دیکھنے کی کوششیں تھیں۔ تاریخ کو محض ایک ہی قانون کے حوالہ سے بیان نہیں کیا جا سکتا۔ حکیم کے نزدیک بھی تاریخ کی کسی ایک اصول یا قانون کے تحت تعبیر اس کی جزوی تعبیر ہے، کلی ہرگز نہیں۔ تاریخ کی کلی تعبیر مرتب کرنے کی ضرورت ہے۔ حکیم نے تاریخ کی تعبیر کرتے ہوئے اسی امر کو پیش نظر رکھا ہے۔ وہ کہتا ہے:

"حقیقت یہ ہے کہ تاریخ انسانی کی تعبیر کی ہر کوشش ایک قانون کے ذریعے ناکامیاب رہی ہے۔ یہ ایک غیر عقلی اور غیر استحصال پذیر Infradicable رجحان ہوگا۔ جس کا مقصد ہمہ پہلو مظہر کو یکسانیت علت و معلول سے ایک ہی طرز کے قانون کے حوالہ سے دیکھا جاتا ہے۔ تمام سائنس اور تمام عقلی حاصلات اس خواہش کی تکمیل کی صورت میں صدیوں کی سائنسی تحقیق سے ہم نے اس میدان میں بے پناہ ترقی کی ہے اور طبیعی مظہر کو سمجھنے میں نمایاں کامیابی حاصل کی ہے۔" [۹۲]

مگر حکیم کا موقف یہ ہے کہ تاریخ کے بارے میں ہمیں یہ کامیابی حاصل نہیں ہوتی۔[۹۳] کیونکہ برٹرینڈ رسل جیسا عظیم فلسفی بھی دور جدید میں کسی ایسے قانون کی تلاش میں ناکام رہا۔ جو تاریخ کے واقعات کا تعین کرتے ہوں[۹۴] اسی بنا پر ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم تاریخ کی ہر تعبیر کو محض جزوی قرار دیتا ہے وہ جدولی تاریخ مادیت کو بھی تاریخ کی کلی اور واحد اور حتمی تعبیر کے طور پر رد کرتا ہے۔ وہ تاریخی مادیت یا تاریخ کے عمل میں معاشی محرکات کی اہمیت کا منکر نہیں بلکہ اس کے جزوی اہم کردار کو تسلیم کرتے ہوئے مارکس کی اس سلسلہ میں تعریف بھی کرتا ہے۔[۹۵]

اب سوال یہ ہے کہ کیا حکیم نے تاریخ کی تمام تعبیرات کو رد کرنے کے بعد خود کوئی واحد اصول دینے کی کوشش کی؟ اور اس کی روشنی میں تاریخ کے عمل کی توضیح اور تعبیر کی سعی کی؟ اس سلسلہ میں ہمیں حکیم کی کتاب اسلام اور کیمونزم (انگلش) میں توحید اور تاریخی مادیت کے حوالے سے کچھ نئے تصورات ملتے ہیں۔ اس نے اسلام کے تصور توحید کی روشنی میں تاریخی عمل کی توضیح کرنے کی کوشش کی ہے۔

اسلام نے سب سے زیادہ جس بات پر زور دیا ہے وہ توحید کا تصور ہے۔ اسلام

سے تمام معاشرتی، سیاسی، اخلاقی، عمرانی، معاشی اور ثقافتی نظامات کی اساس اسلام کا یہی کلمہ توحید ہے۔ شاہ ولی اللہ اپنی کتاب حجتہ اللہ البالغہ کے باب توحید میں لکھتے ہیں:

"تمام نیکیوں کا سرچشمہ اور ہر قسم کی خیر و اصلاح کی جڑ عقیدہ توحید ہے۔ اس لیے کہ رب العالمین کی مخلصانہ اطاعت ہی حقیقت میں سعادت انسانی کے حصول کا سب سے بڑا ذریعہ ہے۔ پس انسانیت کو پایۂ تکمیل تک پہنچانے اور سعادت انسانی کے حصول کے لیے سب سے زیادہ موثر علمی تدبیر یہی عقیدۂ توحید ہے۔"[۹۶]

اس کا سبب شاہ ولی اللہ خود ہی بتاتے ہیں کہ:

"اسی سے انسان کی توجہ عالم غیب یا عالم ملکوتی کی طرف پورے طور پر منعطف ہوتی ہے۔ جس سے اس کا نفس پاکیزہ ترین صورت میں عالم ملکوتی کی طرف ترقی کرنے کے لیے مستعد ہو جاتا ہے۔ اس کی اہمیت جتانے اور اس کی حیثیت واضح کرنے کے لیے کہ نیکی کے تمام اقسام و انواع میں توحید بمنزلہ قلب ہے جس طرح جسم انسانی میں قلب کے بگڑ جانے سے سارا جسم بگڑ جاتا ہے اور اس کے سنورنے سے سارا جسم سنور جاتا ہے۔"[۹۷]

اس موضوع پر ہم پچھلے باب "حکیم کا عمومی فلسفہ" میں تفصیلاً لکھ چکے ہیں۔ یہاں محض یہ بتانا مقصود ہے کہ علامہ اقبال کی طرح خلیفہ عبدالحکیم بھی توحید کے تصور کو مسلمانوں کی جملہ سیاسی، عمرانی، معاشی، اخلاقی، مذہبی، نظریاتی اور علمی سرگرمیوں کو منظم کرنے کو اساسی عقیدہ یا تصور قرار دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اسلام میں زندگی تانوں میں بٹی

ہوتی نہیں لہذا جزوی طور پر زندگی کے کسی رخ کو حتمی تصور کر کے اس کے ذریعے انسانی
زندگی کے پورے عمل کی توضیح نہیں کی جاسکتی - سرمایہ داریت نے مساوات کے جزوی
تصورِ سیاسی مساوات اور اشتراکیت نے اس کے جزوی تصور معاشی مساوات کے حوالہ
سے زندگی کے عمل کی تشریح کی - تاریخ کا عمل جو زندگی کے عمل کو افراد اور اقوام، تہذیبوں
اور ثقافتوں کے حوالہ سے بیان کرتا ہے اس کی محض جبری، حیوانیاتی، جغرافیائی، معاشیاتی
عضویاتی اور مثالیاتی انداز سے توضیح کرنا نا روا ہے، بلکہ ان تمام حوالوں سے تاریخ کے
عمل کو دیکھنا ایک طرف تو جزوی طور پر ہوگا اور دوسرے ان سب حوالوں کی اساس کے
طور پر کلی انداز سے بھی تاریخ کے عمل کو دیکھنا پڑے گا - تاریخ کے اس عمل کو جب
ہم کلی طور پر دیکھتے ہیں تو اس کلیت کی بنیاد اسلام کا تصور توحید ہے - توحید،
احدیت کائنات کے تمام امور کی کلید ہے - خود زندگی اور تاریخ کے تمام تر عمل
کی بھی یہی چابی ہے - جس کے حوالہ سے ہم تاریخ کے عمل کے فلسفیانہ پہلو کا مشاہدہ
کر سکتے ہیں - یہ وہ اصول ہے جس کی رسائی کو بھی تلاش مخفی اور دیگر فلاسفہ تاریخ جسے نہ
اپنا کر تاریخ کی جزوی تعبیرات میں الجھے رہے - حکیم کہتا ہے کہ:

"اسلام زندگی کی مختلف خانوں میں تقسیم کا قائل نہیں توحید کے عقیدہ
کی رو سے، زندگی کی اصل احد ہے - لہذا اسے مختلف خانوں
میں بانٹا نہیں جاسکتا - یہ تصور کہ انسان کی معاشی زندگی مختلف
قوانین کے تابع ہے اور زندگی کے دوسرے پہلو اس سے علیحدہ
بھی وجود رکھ سکتے ہیں - یہ اسلام کی بھی نفی ہے - زندگی کے یہ
تمام پہلو خواہ وہ معاشی ہو، سیاسی ہو، جنسی ہو، سماجی یا اور کسی
نوع کا ہو تمام پہلو اخلاقی قوانین کے ساتھ اپنی متابعت کرتے
ہیں - چنانچہ یہ انسان کا روحانی اور اخلاقی وہ انداز نظر ہے جو کہ

سماج میں انسانوں کی معاشی، عمرانی، سیاسی، حیاتیاتی اور دیگر سرگرمیوں میں ہم آہنگی کے باعث بنتا ہے۔ اسی طرح روحانی زندگی بھی اپنی نشوونما اور ارتقا کے لیے انسانوں کی مادی سرگرمیوں سے اپنا تعلق قائم رکھتی ہے۔ کیوں کہ جیسا کہ قرآن کے الفاظ ہیں کہ "میں نے جنوں اور انسانوں کو محض اپنی عبادت کے لیے پیدا کیا ہے۔" تمام ترحیات جو کہ ٹھیک طور پر گزاری گئی ہو اور جو ہم آہنگ ہو خدا کی عبادت کا درجہ رکھتی ہے جو کہ زندگی اور نور ہے۔"[۹۸]

ھیگل کے نزدیک توحید قوانین تاریخ کا اساسی اصول ہے۔ توحید زندگی اور ارتقاء کو روحانی سطح پر لے جاتی ہے۔ عقیدہ توحید انسان کے عمرانی، معاشی، سیاسی، ثقافتی اور انفرادی و اجتماعی تمام اعمال کے مابین وحدت پیدا کر کے ان میں ایک نظم کو قائم کرتا ہے۔ دوسری طرف یہ عقیدہ انسانوں کو دیگر معبودوں سے نجات دلا کر محض ایک معبود پر مجتمع کرتا ہے اور اس کا رشتہ ایک اصول سے استوار کرتا ہے۔ تیسری طرف عقیدۂ توحید انسانوں میں وحدت فکر پیدا کر کے انہیں اخلاقی اور روحانی ارتقار کے لیے کوشاں رہنے پر آمادہ کرتا ہے، انسانوں کو اوہام پرستی سے نجات دلاتا ہے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ عقیدۂ توحید انسانی اعمال میں باقاعدگی اور ضابطہ پیدا کرتا ہے۔ اس کے برعکس شرک میں چونکہ ایک سے زیادہ خداؤں پر اعتقاد رکھا جاتا ہے، لہٰذا وہ انسانی اعمال میں وحدت پیدا کرنے کے برعکس کثرت کے رجحان کو فروغ دیتا ہے اور انسان کو اوہام کے حوالے کر کے ان میں انتشار کو پروان چڑھاتا ہے۔ عقیدہ توحید جب عمرانی مظہر کے طور پر نمو پذیر ہوتا ہے تو وہ نیکی اور بدی اور بناؤ اور بگاڑ کی صورت منظر عام پر آتا ہے۔ جب ہم اسے عمل ارتقاء میں دیکھتے ہیں تو یہ خط اور دائرے کی صورت میں جلوہ نما

ہوتا ہے۔ نیکی کی صورت میں زندگی خط کے انداز سے ارتقاء کی طرف بڑھتی ہے اور فروغ حاصل کرتی ہے، دائرے کی صورت میں اس پر ٹھہرنے اور مجتمع ہونے کی کیفیت طاری ہوتی ہے، یہی ٹھہراؤ بدی ہے۔ کسی عمل کے مسلسل رکنے کی بناء پر اس میں تغلیظ پیدا ہوتی ہے اور جود کی اس حالت میں تخلیقی عمل رک جاتا ہے۔ اگر یہ تخلیقی عمل دیر تک رُکا رہے تو یہ بدی کی کیفیت زیادہ دیر تک قائم رہ کر انفرادی اور اجتماعی دونوں سطحوں تک انسان کو زوال اور ہلاکت کی طرف لے جاتی ہے اور تخلیقی عمل جتنی بلد جاری ہو اتنی ہی بلدی اس فرد یا قوم میں زندگی کے آثار ہویدا ہو جاتے ہیں۔ یہ تخلیقی عمل جیومیٹری کی زبان میں خط اور اخلاق کی زبان میں نیکی ہے اور ٹھہراؤ جیومیٹری کی زبان میں دائرہ اور اخلاق کی زبان میں بدی ہے۔ اس بات کو تسلیم کرنے میں کوئی باک نہیں کہ حیات کا ارتقاء ان دونوں ہی کا رہین منت ہے اور تاریخ کا یہ عمل دونوں پر ہی مشتمل ہوتا ہے۔ معاشی، اخلاقی، سماجی، سیاسی تمام سرگرمیاں اسی اصول کے تحت انسان کی روحانی زندگی کی نشوونما میں ممد و معاون بنتی ہیں۔ پروفیسر مظہر الدین صدیقی لکھتے ہیں:

"شرک و بت پرستی انسان کے اس توہم پرستانہ اعتقاد کا نتیجہ ہے کہ انسانی زندگی کسی فلاح و سعادت کا کوئی ضابطہ یا قانون نہیں ہے۔ جس طرح چاہو زندگی بسر کرو ــــــ کیونکہ کائنات اور انسان کی فطرت اجتماعی کسی قانون کی پابندی کا تقاضہ نہیں کرتی کہ جس کی خلاف ورزی مہلک نتائج پیدا کرے۔ جن قوموں کا عقیدہ یہ ہو ان میں قانون مکافاتِ عمل کا خوف باقی نہیں رہتا ہے اور وہ اس تعین سے تہی دامن ہو جاتی ہے کہ تاریخ انسانی

بد کرداریوں کو معاف نہیں کرتی بلکہ ان کا شدید ترین انتقام لیتی ہے۔"[۹۹]

"مزید کہتے ہیں:

"شرک و بت پرستی کے باعث قومیں تاریخ اور مشیت الٰہی کے
عمومی قوانین کا تصور کھو بیٹھتی ہیں۔ صرف ظاہری عبادات،
خارجی مراسم اور چند مخصوص قومی شعائر کی پابندی کو بقائے حیات
کا وسیلہ سمجھ لیتی ہیں اور زندگی میں جو چیز کلیدی اور بنیادی
اہمیت رکھتی ہے یعنی اچھے اعمال و اخلاق، سیرت کی مضبوطی
اور اصول و قوانین کی پابندی ان کی طرف سے ایک عام غفلت
برتی جانے لگی ہے۔ جس کا نتیجہ زوال و ہلاکت کی صورت میں
ظاہر ہوتا ہے۔"[۱۰۰]

آر۔ ایچ۔ ٹاؤنن کہتا ہے کہ عقیدۂ توحید ہماری یعنی انسانوں کی قومی زندگی سے گہرے
طور پر مربوط ہے۔

"غیر مرئی اور غیر محسوس حقائق کی پرستش کا انسان کے ارتقائے
عقلی سے بڑا گہرا رشتہ ہے۔ غیب پر ایمان لانا اور ان دیکھی چیزوں
پر یقین رکھنا انسان کی روحانی ترقی کا ایک حقیقی پیمانہ ہے۔ تاریخ
کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ عقلی حیثیت سے وہی قومیں ترقی پذیر
ہیں جنہوں نے اپنی روحانی قوت کے ذریعے غیر مرئی حقائق کا
ادراک کیا۔ چنانچہ تاریخ سے حسب ذیل مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔"[۱۰۱]

پروفیسر مظہر الدین اس کی توضیح کرتے ہوئے کہتا ہے کہ:

"تجریدی تصورات کی پرستش انسانی ذہن کو آزاد کر دیتی ہے۔ جن
بچوں کو عبادت کے لیے کسی مرئی اور محسوس شکل کا توسط نہیں ملتا

وہ مجبوراً اپنے معبود کا کوئی خیالی تصور پیدا کرتے ہیں۔ خدا کی ذات و صفات کے بارے میں انہیں جو تعلیم دی جاتی ہے۔ اس سے انہیں اپنے معبود کا تصور آراستہ کرنے میں مدد تو ملتی ہے لیکن چوں کہ یہ صفات عقلی ہوتی ہیں اور کسی محسوس و مجسم صورت میں ان کے سامنے نہیں آتیں اس لیے ہر فرد اور ہر نسل کے لیے ضروری ہوتا ہے کہ وہ اپنے معبود کا تصور خود قائم کرے۔ کیونکہ بنا بنایا مکمل اور محسوس و مشہود معبود اس کے پیش نظر نہیں ہوتا۔ اس تصور کو قائم کرنے اور اس کے خدوخال معین کرنے میں ہر فرد اور ہر نسل کو دماغی کاوش کرنی پڑتی ہے۔ جس کی وجہ سے اس کی عقل ترقی پذیر رہتی ہے۔ توحید کے پرستاروں کی ہر نسل کا معبود اپنی پیش رو نسل کے معبود سے جدا ہوتا ہے۔ اس طرح عقلی آزادی برقرار رہتی ہے اور انسانی ذہن پابزنجیر نہیں ہونے پاتا۔ جب کبھی عقل و تفکر کا طوفان امڈتا ہے تو وہ پہلے کے تعمیر کردہ بند کو توڑ کر آگے نکل جاتا ہے۔ بت پرستی اس ارتقائے فکر کا راستہ ہر طرف سے روک دیتی ہے۔ ایک بت (خواہ وہ پتھر کا ہو، وطنیت، نسلیت، مادیت کا ہو یا مشترکہ مادی مفادات کا) جسے روایتی تقدس حاصل ہو گیا ہو۔ جس کی پرستش زمانہ دراز سے معین و مقرر ہو اور جسے از روئے قانون مستند تصور کر لیا گیا ہو۔ وہ ہر نئی نسل کو ذہنی حیثیت سے ایک خاص سطح پہ روک رکھتا ہے۔ کسی فرد یا نسل کے لیے یہ غیر ممکن ہوتا ہے کہ وہ ماضی کی روایات اور پرستش کے لیے معینہ طریقوں سے ہٹ کر کوئی نئی راہ اختیار

کرے۔ صدیاں گزر جاتی ہیں۔ لیکن اصنام پرست اقوام کے بت بلا ترمیم و تبدیلی اپنی جگہ پہ برقرار رہتے ہیں۔ وہ اختلاف و تنوع جو ایک غیر مرئی خدا کے تصور سے پیدا ہوتے ہیں۔ بت پرستوں اور مشرکوں کی سوسائٹی میں ناممکن ہے۔ ہر نسل کو یہ سکھانے کی بجائے کہ تم اپنے معبود کا تصور خود آراستہ کرو۔ اسے صرف یہ اجازت ہوتی ہے کہ وہ اپنی آنکھیں استعمال کر کے اپنے معبود کو اس کے تخت پہ بیٹھا ہوا دیکھ لے جہاں وہ صدیوں سے مسند نشین ہے۔" [۱۵]

پروفیسر مظہر الدین صدیقی بھی حکیم کی طرح تاریخ کے عمل کی تشریح و تعبیر توحید کے حوالہ سے کرتا ہے اور تاریخ کے عمل کی تخلیقی قوت کا سوتا توحید کو گردانتا ہے۔ توحید کا عقیدہ انسان میں تمیلکی جذبات کے فروغ کو روکتا ہے اور انسان کو ابتذال کی طرف جانے سے روک کر اعتدال کی طرف لے جاتا ہے۔ یہی تخلیقی اور تعمیری عمل انسانوں کو حب الشہوات سے ہٹا کر اعلیٰ تصورات کی طرف راغب کرتا ہے اور یہی اعلیٰ تصورات نئے علوم، نئے فنون اور نئی ٹیکنیک کے ذریعے مادی وسائل کے بہتر اور متوازن استعمالات سے انسان کو اعلیٰ مقاصد کی تکمیل کے لیے متحرک رکھتے ہیں۔ پروفیسر مظہر کے الفاظ میں:

"قوموں پر زوال اور انحطاط کا عمل اس وقت شروع ہوتا ہے جب وہ قرآن کریم کے بیان کے مطابق حب الشہوت میں مبتلا ہو جاتی ہیں۔ یعنی تعمیری جذبات اور تخلیقی جوش سے محروم ہو کر ان کے افراد تمیلکی جذبات سے سرشار ہو جاتے ہیں۔"

اس کے برعکس:

"ترقی پذیر قوموں میں تعمیری جذبات اور تخلیقی محرکات خالص

تعلیمی خواہشات کے مقابلے میں اتنے طاقت ور ہوتے ہیں کہ آخر الذکر

صفات کو ابھرنے اور زور کرنے کا موقع ہی نہیں ملتا۔"[103]

اول اول تملیکی جذبات کا زور افراد میں ابھرتا ہے اور بعدہ یہ معاشرے میں عدم خود احتسابی

کے باعث سارے معاشرے میں سرایت کر جاتا ہے اور معاشرہ بگاڑ یا بدی کا شکار ہو جاتا

ہے۔ اس کا تخلیقی جوہر ختم ہو جاتا ہے پھر جب سماج اس رُخ پر آگے بڑھتا ہے تو

اس دائرہ سے خط کی صورت میں افراد تخلیقی قوت بن کر ابھرتے ہیں۔ یہ ایک فرد بھی ہو

سکتا ہے اور ایک گروہ بھی۔ سماج اور فرد کے اس تعلق سے تاریخ کا دھارا چلتا ہے۔[104]

جیسا کہ ہم اس باب میں لکھ چکے ہیں کہ انفرادی آزادی جہاں اجتماعی آزادی کے

لیے خطرہ ہو وہاں حکیم انفرادی زندگی پہ قدغن لگاتا ہے۔

خلیفہ حکیم اس موضوع پر رقم طراز ہے:

"تاریخ کا پنڈولم نظم اور تغیر کے مابین حرکت کرتا ہے۔ یعنی اجتماعی

نظم اور انفرادی آزادی کے مابین۔"[106]

تخلیقی عمل سے محروم اقوام ایک دائرہ میں گردش کرنے والی شے کی طرح ہیں جو

ریشم کے کیڑے کی طرح باہر نہیں آتیں اور اندر ہی دب کر مر جاتی ہیں اور تخلیقی عمل کی

حامل اقوام یا افراد یہ دائرے خط کی صورت میں توڑ کر تاریخ کے پہیہ کو متحرک کرتے رہتے

ہیں اور نئی قدروں کی تشکیل کرتے چلے جاتے ہیں۔

اس طرح فرد سماج کو اور سماج فرد کو زندہ رکھتا ہے جہاں ان کا تعلق منفی،

غیر تعمیری ہو جاتا ہے یا ٹوٹ جاتا ہے تو قومیں مر جاتی ہیں اور جہاں یہ قائم رہتا

ہے، استوار ہوتا ہے اور نئی نئی جہتیں اختیار کرتا ہے قومیں عروج کی طرف

مائل بہ ترقی رہتی ہیں۔

تیسرا باب

حواشی

۱۔ بحوالہ صادق علی گل، سرگزشت تاریخ، ص ۱۴، ۱۵ عزیز بک ڈپو لاہور، ۱۹۶۱ء۔

2. Jaffar, S.M., History of History, p.126. Peshawar 1960.

3. Rosenthal, A. History of Muslim Historiography, p.10, Holand, 1952

4: Gowronski, D.V., History Meaning and Method, p.9.

5. Archy, M.C.D., The Meaning and Matter of History, p.16. America, 1959.

۶۔ گل، صادق علی، سرگزشت تاریخ ص ۳۲

۷۔ اقبال، علامہ سر محمد، شذرات فکرِ اقبال ترجمہ ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی ص ۳۲

۸۔ منطق کے اصول اولیہ میں سے چوتھا قانون، قانون علت کافی The law of Sufficient Reason یہ قانون معروف مغربی فلسفی نے پیش کیا تھا اور اس کے الفاظ یہ ہیں کہ:

"Nothing happens without a reason why it should be so rather than otherwise."

رابنسن نے اسے یوں پیش کیا :

"For every thing that exist or is real, we must assume that there is a tull explanation or reason for its being what it is rather than otherwise from what it actually is."
Karamat Hussain, Deductive Logic, M.R.Brothers Lahore, N.D. p.23)

یعنی ہر بات کا ایک معلول اور ہر معلول کی ایک علت ہوتی ہے۔ صرف یہی نہیں کہ ہر معلول کے لیے ایک علت ہوتی ہے بلکہ ہر معلول کے لیے ایک معقول اور کافی علت ہوتی ہے۔ اور اگر ہم لفظ اتفاق کہیں تو اس قانون کی رو سے اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم علت کے بارے میں لاعلم ہیں۔ ورنہ جہاں تک علت کا سوال ہے وہ کافی طور پر بہرحال موجود ہے۔ اہل منطق کے نزدیک یہ اصول اول ہے اور یہ کسی توضیح اور ثبوت کا محتاج نہیں اور ہر انسان بدیہی طور پر اور وہبی طور پر اسے جانتا ہے اور اس کے انکار کی صورت میں علم کا حصول ہی ناممکن ہے۔

See, Karamt Hussain, Deductive Logic, p.23, 24
3. Induction. 4. Inductive Leap. 5. Generalization.

9. Siddiqui, Abdul Hameed, A Philosophycal Interpretation of History, Idara Nashriyat-i-Islam, Lahore, 1969, p.1.

10. Max Nardau, The Interpretation of History, p.44.

"تاریخ ان قوانین کی دریافت ہے جو واقعات کو متحرک کرتے ہیں
اور اس عمل کے معانی کی تلاش کرتے ہیں جس پر کہ وہ عمل کرتا
ہے اور جو ماضی کے واقعات میں ایک منطقی نظم تلاش کرتا ہے
اس میں وہ حال کو حذف کرتے ہوئے مستقبل کی طرف قدرے
رہنمائی دیتا ہے"۔

۱۱- منظہر الدین صدیقی، اسلام کا نظریہ تاریخ، ۱۹۶۲ء ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور
ص ۱۸۔

۱۲- تاریخ کے مباحث میں تاریخ کے سائنسی اور غیر سائنسی ہونے پر بڑی مفصل بحث موجود ہے۔ خصوصاً اٹھارویں، انیسویں اور بیسویں صدیاں سائنسی زندگی کی صدیاں ہیں۔ ان صدیوں میں سائنس کی حیرت انگیز اور محیر العقول فتوحات کے باعث عمرانی علوم اور انسانی فکر و ذہن پر سائنس نے گہری چھاپ لگائی اور ہر بات کو سائنس کے پیمانے سے دیکھنے کی خواہش مجنونانہ حد تک پیدا ہو گئی چنانچہ دیگر علوم کے ساتھ تاریخ کو بھی خالص سائنسی بنانے کی کوشش کی گئی۔ خصوصاً مارکس اور اینگلس نے تاریخی جدلیاتی مادیت کا تصور پیش کر کے سائنس کے قالب میں تاریخ ڈھالنے پر اصرار کیا مگر بیشمار مفکرین تاریخ نے اس سائنس زدگی کے خلاف مزاحمت کی اور تاریخ میں انسانی کردار کے دخیل ہونے کی بناء پر اسے خالص سائنس ماننے سے انکار کرتے ہوئے کہا:

"یہ ایک حقیقت ہے کہ تاریخ سائنس نہیں اسے فلسفہ تاریخ
ناممکن بناتا ہے۔ یہ محض فلسفہ کے لیے ہی کافی ہے کہ وہ خود
کو سائنسی علم بنائے رکھے اور دانش کا ایک منظم اور مربوط علم

بنے۔"

One the Philosophy of History, Jacques Maritain, Ed. Joseph W. Evans, Geffrey Bles. London, 1959

تاریخ کے خالص سائنس نہ ہونے کی وجہ بتاتے ہوئے ہمارے ممدوح فلسفی تاریخ کی ہنری مارو Henri Marrou بھی تائید کرتا ہے کہ

"تاریخی صداقت سائنسی صداقت سے مکمل طور پر مختلف ہوتی ہے اور وہ دونوں ایک جیسی معروضیت نہیں رکھتیں۔"

Paul Raoofrnr Histoire Et Verite, (Paris, Ed. Du Senil, 1955)

Herir Trenee Marrou, Dela onnaissance Historique, (Paris, Ed. Du Senil, 1954) C.F. The Review of the latter work by Charles jouruet Nora Et Vetera, April-June. p.5.

اعمانویل کانٹ نے اس کی وجہ یہ بیان کی کہ تاریخ اس لیے سائنس نہیں ہے

"کیونکہ تاریخ کا تعلق کسی مجرد قسم کے ایسے خواص سے نہیں جو کہ ایک ہی قسم کے مادہ سے وجود پاتے ہیں۔"

(ایضاً ص ۶)

"تاریخ کی صداقت واقعاتی ہے یہ عقلی صداقت نہیں ہوتی۔"

(ایضاً ص ۶)

۱۳۔ مظہر الدین صدیقی، اسلام کا نظریہ تاریخ، ۱۹۶۲ء ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور ص ۲۸۔

"تاریخ اور فطرت دونوں ایک ابدی قانون کے زیر فرمان اور محکوم و تابع ہیں۔ اگر اس قانون کو انسان دریافت کرے جو یہ حوادث فطرت اور انقلابات تاریخ میں کارفرما ہے اور پھر اس کی روشنی میں اپنے طرز فکر، طرز حیات اور عملی روش کو بدل دے تو وہ طبعی فطرت اور اجتماعی فطرت دونوں سے مطابقت پیدا کر سکتا ہے اور دنیوی زندگی میں کامیاب و بامراد ہو سکتا ہے۔"

14. Bernard Shaw, Cit by Hakim, Islam and Communism, P.163.

برنارڈ شاہ نے بھی کہا تھا کہ:

"تمام تر انسانی ترقیوں کے پیچھے کارفرما قوت غیر معمولی انسانوں کی رہین منت رہی ہے۔"

۱۵- حکیم، اسلام کا نظریہ حیات، ترجمہ قطب الدین ص ۴۴

16. Hakim, K.A., Islam and Communism, P.163

17. Ibid. p.164.

18. Siddiqui, Abdul Hameed, A Philosophical Interpretation of History, p.43.

"انسان محض احتیاج کے سمندر پہ تیرتے ہوتے صدف ہی نہیں ہیں جو کہ حالات کی لہروں کے ساتھ ہچکولے کھا رہے ہوں اور وقت کے تھپیڑوں کے ساتھ ساتھ ادھر ادھر جا رہے ہوں۔ انسان میں شعور، امنگ اور قوت اختیار ہے وہ اپنے ذاتی مفاد کے لیے صورت حال کو استعمال کر سکتا ہے۔ چنانچہ انسانوں پر عملدرآمد

کے قوانین مختلف ہیں جو کہ آزاد ارادہ کے تابع ہیں اور وہ ان
قوانین سے مختلف ہیں جو کہ انسان کے حیاتیاتی پہلو پر لاگو
ہوتے ہیں ۔"

19. Hakim, K.A., Islamic Ideology, P.62.

20. De-Boer, History of Philosophy in Islam, p.204-205.

21. Iqbal, M., Reconstruction of Religious Thought in Islam, p.189.

۲۲۔ قاضی جاوید، قرآن کا فلسفہ تاریخ، دو ماہی افکار و کردار جلد ۲، شمارہ ۱۰،
اکتوبر ۱۹۷۳ء۔

۲۳۔ تاریخ کے عضویاتی تصور پر تنقید آگے دیکھیے

۲۴۔ محمد حنیف ندوی ابن خلدون کی اس حیثیت کے بارے میں رقم طراز ہیں:
"معاشرہ اور انسانی تاریخ کے بارے میں یہی وہ معروضی اور سائنسی
اسلوب فکر ہے جس کی بدولت ابن خلدون، کومتے، ہیگل
کارل مارکس یا سپینگلر کے افکار کا پیش رو ثابت ہوتا ہے۔"

(اسلامیات اسلام ص ۱۹۴)

"ٹوئن بی بڑے فخریہ انداز میں اپنے نظریات کو ابن خلدون سے
منسوب کرتا ہے اور خود کو ابن خلدون کا شارح تصور کرتا ہے۔"

(سرگذشت تاریخ، تاریخ صادق علی گل ص ۲۱۹)۔

"سپینگلر بھی ابن خلدون کا شارح ہی ہے کیونکہ یہ بات طے شدہ
ہے کہ ٹوئن بی کے افکار ات کم و بیش سپینگلر کے افکار کا ہی ایک

رخ ہیں ٹوئن بی نے اپنی کتاب "مطالعہ تاریخ" میں سپنگلر کے نظریہ تہذیبی ارتقاء کو غلط ثابت کرنے کی انتہائی کوشش کی ہے لیکن وہ ایسا کرنے میں ناکام رہا ہے اور خود کوئی نیا نظریہ پیش نہیں کر سکا ہے اس نے کچھ تھوڑے بہت رد و بدل کے ساتھ اسپینگلر کے ہی نظریات کو پیش کیا ہے۔"

(ایضاً ص ۲۱۶)

۲۵- گل صادق علی، سرگذشت تاریخ ص ۱۵۰، ۱۵۱۔

۲۶- محمد حنیف ندوی، اساسیات اسلام ص ۱۹۴

۲۷- ایضاً

۲۸- صادق علی گل، سرگذشت تاریخ ص ۱۵۰، ۱۵۱۔

۲۹- ایضاً ص ۱۵۰

۳۰- ایضاً

۳۱- ابن خلدون، مقدمہ ابن خلدون ص ۱۰۸

۳۲- ڈاکٹر طٰہٰ حسین مصری، ابن خلدون فصل ششم باب اول ص ۱۸۰

۳۳- صادق علی گل، سرگذشت تاریخ ص ۱۵۰۔

۳۴- رشید احمد، مسلمانوں کے سیاسی افکار، ادارۂ ثقافت اسلامیہ لاہور ص ۴۴، ۲۴۳۔

۳۵- صادق علی گل، سرگذشت تاریخ ص ۱۵۰

۳۶- ابن خلدون، مقدمہ ابن خلدون ص ۱۰۸

"عصبیت قبیلے (قوم) میں جتنی زیادہ ہوگی اتنا ہی وہ طاقتور ہو گا۔ اس کا خیال ہے کہ جنگ میں ہارنے والا فریق عموماً کم عصبیت

کا مالک ہوتا ہے۔"

37. Sorokin, P.A., The Crisis of our Age, p.35. ۳۷-

38. Sorokin, P.A., The Crisis of our Age, p.24. ۳۸-

۳۹۔ محمد مظہر الدین صدیقی پروفیسر، "اسلام کا نظریہ تاریخ" ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور ص ۵۷۔

۴۰۔ ایضاً ص ۵۶

۴۱۔ ایضاً ص ۵۷

42. Sorokin, P.A., The Crisis of our Age, p.36. ۴۲-

43. Hakim, K.A., Islamic Ideology, p.44. ۴۳-

۴۴۔ حکیم خلیفہ عبدال، فکر اقبال، بزم اقبال لاہور ص ۱۹۰، ۲۰۰۔

۴۵۔ ایضاً

۴۶۔ ایضاً ص ۲۰۰، ۲۱۰

۴۷۔ صادق علی گل، سرگزشت تاریخ ص ۱۴۸

48. A Philosophical Interpretation of History, 1969, p.52. -

49. Sidddiqui, A.H., A Interpretation of History, p.53

50. Muse, G.R., An Introduction to Hegel, P.10, London 1959.

51. Sibric, J., Hegel's Philosophy of History p.11.

52. Sidddiqui, A.H., A Philosophical Interpretation of History; p.52.

53. Ibid. p.53

54. Thompson, J.W., A History of Historical Writings, New York, 1952. p.205.
55. Ibid.

56. Sibre, J., Hegel's Philosophy of History, p.40.

57. Siddiqui. A.H., A Philosophical Interpretation of History, p.59.

58. Croce, Benedetto, What is Living and what is Dead of the Philosophy of Hegel. p.97.

59. Siddiqui, A Philosophycal Interpretation of History, p.59.

60. Sharif, M.M., Studies in Philosophy of History and Social Dynamics, The Pakistan Philosophical Congress, Lahore, p.16.

61. Ibid.

62. Ibid, p.21.

63. Sharif, M.M., Studies in Philosophy of History and Social Dynamics, P.22.

64. Hakim, Islam and Communism, p. 17, 18.

۶۵۔ رابرٹ بریفالٹ، تشکیل انسانیت، ترجمہ عبدالمجید سالک مجلس ترقی ادب لاہور ص ۱۲، مئی ۱۹۶۶ء۔

66. Hakim, Islam and Communism, p. ۱۷.

67. Ibid, P.20.

68. Hakim, K.A., Islamic Idealogy, p.44.

۶۹ - ڈاکٹر وزیر آغا، تخلیقی عمل، مکتبہ اردو زبان سرگودھا، اکتوبر ۱۹۷۰ء ص ۳۳۔

۷۰ - ایضاً

۷۱ - علامہ اقبال، تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، ترجمہ نذیر نیازی ص ۲۵۷،

بزم اقبال لاہور ۱۹۵۸ء۔

۷۲ - رابرٹ بریفالٹ، تشکیل انسانیت ترجمہ عبد المجید سالک، مجلس ترقی ادب

لاہور، ص ۲۲، ۲۰۳۔

۷۳ - اینگلس، خاندان، ذاتی ملکیت اور ریاست کا آغاز ص ۲۴۳ -

دار الاشاعت ماسکو

"ریاست ازل سے نہیں چلی آ رہی ہے۔ ایسے بھی سماج ہوئے

ہیں جنہوں نے ریاست کے بغیر اپنا کام چلایا اور اس میں

ریاست اور ریاستی اقتدار کا تصور بھی نہیں پایا جاتا تھا۔ اقتصادی

نشو و نما کی ایک خاص منزل پر سماج لازمی طور پر طبقوں میں

بٹ گیا اور اس تقسیم کی وجہ سے ریاست کا وجود ضروری ہو گیا

اب ہم تیزی سے پیداوار کی نشو و نما کی اس منزل کی طرف

بڑھ رہے ہیں جس میں ان طبقوں کا زندہ رہنا نہ صرف یہ کہ

ضروری نہیں رہے گا بلکہ پیداوار کے راستے میں ایک رکاوٹ

بن جائے گا۔ تب وہ اتنے ہی لازمی طور پر مٹ جائیں گے

جتنے لازمی طور پر ریاست مٹ جائے گی۔"

۷۴۔ علی عباس جلالپوری، عام فکری مغالطے، ص ۱۶، آئینہ ادب لاہور، اکتوبر ۱۹۷۵ء۔

۷۵۔ ایضاً

۷۶۔ ایضاً

۷۷۔ فرائڈ نے جنس کی بنیاد پر جب مذہب کی تشریح کی تو اس نے کہا کہ عبادت گاہوں کے گنبد اور مینار عورت اور مرد کے اعضائے تناسل کی علامت ہیں ہمیں اس سے قدرے اختلاف ہے۔ عبادت گاہوں کے گنبد اور مینار جنس کی علامت نہیں بلکہ یہ دائرے اور خط کی علامت ہیں۔ گنبد دائرہ ہے اور مینار خط، تخلیقی عمل چونکہ دائرے اور خط سے ہی ظاہر ہوتا ہے لہذا مذہب جو کہ تخلیقی عمل کا پیکر ہوتا ہے اس نے بھی اپنے اس تخلیقی مزاج اور رجحان کو ظاہر کرنے کے لیے دائرے اور خط کو عبادت گاہوں کے گنبد اور مینار کے ذریعے ظاہر کیا۔

۷۸۔ دیکھیے ڈاکٹر خلیفہ "اسلام اینڈ کمیونزم" (انگلش ایڈیشن) ص ۳۰

۷۹۔

۸۰۔ پروفیسر عبدالحمید صدیقی، سوشلزم نمبر چراغ راہ کراچی، مدیر خورشید احمد شمارہ ۱۰، جلد ۲۱، دسمبر ۱۹۶۷ء۔

پروفیسر عبدالحمید صدیقی ہیگل کے اس جدلیاتی منطق کے مارکس کے مادے پر انطباق کے بارے میں لکھتا ہے:

"مارکس کو ہیگل کے اس فلسفے کے دو پہلو بڑے پسند آئے اور اس نے جدلی عمل کے نظریے کو قبول کر لیا۔ البتہ اسے ہیگل کا یہ خیال درست معلوم نہ ہوا کہ مجرد ایک تصور کو معاشرتی، معاشی

اور سیاسی تغیرات کا براہ راست ذمہ دار ٹھہرایا جائے۔
اس کے لیے یہ جاننا کسی حد تک مشکل تھا کہ روح مطلق
آخر کیوں ارتقا کی منزلیں طے کرتی ہے۔ اس نے غیر مرئی
اور غیر محسوس تصور کی بجائے ذرائع پیداوار کو سارے انقلابات
کا ذمہ دار ٹھہرایا۔ ہیگل کے نزدیک اگر موثر طاقت افکار و
نظریات کی ہے تو اس کے نزدیک اصل اور فیصلہ کن
قوت ذرائع پیداوار کی ہے۔ ہیگل کے خیال کے مطابق اشداد
کی جنگ تصورات کے ایوانوں میں لڑی جاتی تھی اور وہاں
اس کا جو فیصلہ ہوتا تھا۔ اس کے مطابق انسان کی اجتماعی
زندگی کی تشکیل ہوتی تھی مگر مارکس یہ سمجھتا ہے کہ زندگی کی
اصل رزم گاہ معاشی میدان ہے اور اسی میں انسانیت کی
قسمت کے فیصلے ہوتے ہیں۔ ذرائع پیداوار کی نوعیت ہی
وہ اصل بنیاد ہے جس پر انسان کے اخلاقی اور مذہبی
تصورات معتقدات اور اس کے تمدن اور اس کے علوم و فنون
کی بالائی عمارت تعمیر ہوتی ہے۔ پیدائش دولت کے مختلف
طریقے ہی کسی دور کی ذہنی اور سیاسی زندگی کا ہیولیٰ تیار کرتے
ہیں۔ انسانیت کے ارتقا کی اس کے نزدیک یہ صورت یہ
ہے کہ پہلے معاشی پیداوار کے طریقوں میں تبدیلی ہوتی ہے۔
اس کا براہ راست اثر اسباب زندگی کی تقسیم اور ملکیتی تعلقات
پر پڑتا ہے اور اس سے زندگی کی مادی قدریں از خود بدل جاتی
ہیں اور اس طرح ایک نیا نظام وجود میں آتا ہے۔ اب

دونوں نظاموں میں ہیگل کے جدلی عمل کی طرح کشمکش شروع ہوتی ہے اور بالآخر وہ مصالحت پر آمادہ ہوجاتے ہیں اور اس کے بعد دونوں مل کر ایک ایسے نظام کی بنیاد رکھ دیتے ہیں جس میں تمام صالح اجزاء شامل ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ایسا نظام پہلے نظاموں سے ہر لحاظ سے بہتر ہوتا ہے۔ اسی طریق سے انسانیت کا ارتقاء ہو رہا ہے۔"

81. Gardener's Theories of History, New York, 1966, p.132.

82. Colling Wood, The Idea of History, P.123.

83. Karl Marx, Capital, (Preface) London, 1987.

84. Marx, Engles, Lenim, Anarchism and Anarcho-Syndicalism, p.53, 54.

85. Hakim, K.A., Islam and Communism, p.21,22.

86. Ibid, p. 23.

۸۷۔ مارکس اور اینگلس، کمیونسٹ مینی فسٹو، ص ۳۷ دوسرا ایڈیشن ۱۹۷۲ء دارالاشاعت ماسکو۔

88. Hakim, K.A., Islam and Communism, p.26.

89. Hakim, K.A., Islam and Communism, p.27.

90. Hakim, K.A., Islam and Communism, p.27.

91. Ibid, p. 28.

92. Ibid.

93. Ibid.

94. Ibid, p.29.

۹۵ ۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے اسلام اور کمیونزم کتاب میں جدلیاتی مادیت

(Dialectical Materialism تاریخی مادیت

Historical Materialism اور اسلامی تصور توحید بمقابل جدلیاتی مادیت

Islamic Theism Versus Dialectical Materialism

کے عنوانات کے تحت جدلیاتی اور مادیاتی تصورات کی جہاں توضیح کی ہے

اسی طرح اس نے ان تصورات پر تنقید کرتے ہوتے ان اسقام کو واضح کرنے کی

کوشش کی ہے جو اس نظریہ میں پاتے جاتے ہیں ۔

۹۶ ۔ شاہ ولی اللہ، حجتہ اللہ البالغہ (مسلمہ توحید ترجمہ سید داؤد غزنوی) شعبہ اشاعت

جمعیتہ اہل حدیث لاہور تاریخ نامعلوم ص ۳ ۔

۹۷ ۔ شاہ ولی اللہ، حجتہ البالغہ، ص ۴ (مذکورہ حوالہ)

98. Hakim, K.A., Islam and Communism, P.55.

۹۹ ۔ صدیقی، مظہر الدین پروفیسر، اسلام کا تصور تاریخ، ص ۶۲ ۔

۱۰۰ ۔ ایضاً ص ۶۴

۱۰۱ ۔ ایضاً ص ۶۴

۱۰۲ ۔ ایضاً ص ۶۷، ۶۸

۱۰۳ ۔ ایضاً ص ۲۰۲

۱۰۴ ۔ ایضاً ص ۱۸۰

105. Hakim, K.A., Islam and Communism, p. 193.

باب چہارم

تصوّرِ ثقافت

ثقافت سے کیا مُراد ہے ؟ ثقافت کے عناصر کیا ہیں ؟ یہ تصور کسی قوم کی تشکیل اور اس کی انفرادیت کا تشخص کیونکر قائم کرتا ہے ؟ ثقافت خورد سے کیا مُراد ہے اور ثقافت کے تصورِ کلاں کی حدود کیا ہیں ؟ نظریاتی ثقافت کے خدوخال کیا ہوتے ہیں ۔

پاکستانی ثقافت کے بارے میں گفتگو کرتے ہوئے پروفیسر خواجہ غلام صادق اس اُلجھن کی نشاندہی کرتے ہیں جو عام طور پر ہمارے ہاں کے دانشوروں میں پایا جاتا ہے کہ پاکستانی ثقافت کے ماخذ کیا ہیں ؟ اس کا تاریخی پس منظر کیا ہے اور اس کے تاریخی پس منظر کے حوالے سے اس کا منفرد طور پر تشخص کیونکر متعین ہوتا ہے ؟[1]

ذیل میں ہم نے ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کے حوالے سے اسی سوال کا جواب دینے کی کوشش کی ہے ۔ ہمارے جواب کا خلاصہ تو پروفیسر ڈاکٹر سی اے قادر نے اپنے ایک اقتباس میں بہتر طور پر پیش کیا ہے ۔

"پاکستانی ثقافت کئی ثقافتوں کا ملغوبہ ہے ، جس کی جڑیں ماضی قریب اور ماضی بعید میں تلاش کی جاسکتی ہیں . . . موہنجو داڑو اور ہڑپہ دیگر عناصر کی مانند ہماری ثقافت کا حصہ ہیں ۔ جدید رُجحان یہ ہے کہ ہم

ماضی بعید کو نظر انداز کریں اور جدید پر اصرار کریں ۔ تمام یہ ہماری ثقافت کا متعصبانہ اور جزوی بیان ہوگا ۔ ماضی بعید ہمارے اجتماعی اور نسلی لاشعور کا اتنا ہی اہم اور ناگزیر حصّہ ہے جتنا اہم لاشعور کی سطحی تہوں میں ماضی قریب ہے . . . . . اب وقت ہے کہ ہم مختلف ثقافتی قوتوں کو قبول کریں اور انہیں اپنے تشخص میں مناسب جگہ دیں۔[۲]"

اگلے صفحات میں ہم اسی مسئلے کو زیر بحث لائیں گے مگر اس پر گفتگو کرنے سے قبل ہمیں ثقافت کی تعریف متعین کرنا چاہیئے ۔ علم انسانیات کے ایک ممتاز ماہر ہیری شپیرو اپنی کتاب "ثقافت کا مسئلہ" میں ثقافت کی تعریف یوں کرتا ہے ۔

"ثقافت "اکتسابی طرزِ عمل" کا نام ہے ۔ اکتسابی طرزِ عمل میں ہماری وہ تمام عادات، افعال، خیالات اور اقدار شامل ہیں جنہیں ہم ایک منظم معاشرے یا گروہ یا خاندان کے رُکن کی حیثیت سے عزیز رکھتے ہیں یا ان پر عمل کرتے ہیں یا ان پر عمل کرنے کی کوشش کی خواہش رکھتے ہیں۔[۳]"

یہ ایک جامع تعریف ہے مگر اس تصور کو اس وقت تک واضح طور پر نہیں سمجھا جا سکتا جب تک خود لفظ ثقافت کے بارے میں مکمّل طور پر تفہیم نہ حاصل کر لی جائے ۔

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم لفظ ثقافت کی اپنے ایک مضمون میں یوں تحقیق کرتا ہے ۔

"ثقافت کا عربی ۔ حرفی مادہ ثقف ہے، جس کے معنی ہیں، درست کرنا، سنوارنا اور عیب نکالنا، چنانچہ تیر کو تپا کر سیدھا کرنے کو تثقیف کہتے ہیں۔[۴]" لفظ ثقافت کا انگریزی میں مترادف کلچر ہے جس کا مادہ لاطینی لفظ (Cultura) ہے[۵] ڈاکٹر میر ولی الدین نے اس کی نہایت بلیغ توضیح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

"کلچر کا لفظ کاشت کاری (ایگریکلچر) کی قدیم ترین صنعت سے ماخوذ

ہے اور کلچر کا جو مجازی مفہوم ہے، وہی "ایگریکلچر" کا لغوی مفہوم ہے یعنی زمین، تخم ریزی، آب یاری یا تخم ریزی کی زیر زمین حفاظت[۶]"۔

انسائیکلوپیڈیا آف فلاسفی میں ثقافت کی تعریف یوں کی گئی ہے۔

"ثقافت کا لفظ اپنے عمرانی، عقلی اور فنکارانہ احساس میں ایک استعاراتی اصطلاح ہے جو کہ زمین میں فلاحت کے عمل سے لی گئی ہے۔ لاطینی لفظ Cultur[۷]"

انسائیکلوپیڈیا آف فلاسفی میں لفظ ثقافت کو چار مفہوموں میں استعمال کیا گیا ہے:

۱۔ ثقافت سے مُراد کسی شخص کی وہ عام ذہنی حالت اور عادت ہے جس کا تعلق انسانی کمال کے تصور سے ہے۔

۲۔ ثقافت سے مُراد کسی سماج کی مجموعی طور پر فکری، عقلی اور اخلاقی حالت ہے۔

۳۔ ثقافت سے مُراد علوم و فنون کے کام اور معیار کی اعلیٰ نوعیت ہے۔

۴۔ ثقافت کا تعلق کسی سماج کے طرزِ زندگی، اس کی مادی، عقلی اور رُوحانی حالت سے ہے[۸]۔

ڈاکٹر جمیل جالبی ثقافت کے دائرہ میں (۱) مذہب (۲) عقائد (۳) رسوم و رواج (۴) معاشرت (۵) مادی وسائل و ضروریات اور (۶) زندگی کے دیگر تمام عوامل کو بھی شامل کرتے ہوئے کہتا ہے۔ ثقافت انسانی زندگی کا ایک زندہ رُجحان بالفاظِ ڈاکٹر جالبی کے الفاظ میں ایک متحرک "خیال" ہے[۹] جو حیات کے نئے معانی کی تلاش کرتی رہتی ہے[۱۰]۔

"جب ہم کلچر کی تلاش کرتے ہیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ہم زندگی میں نئے معنی اور نئی اقدار کی تلاش پر ہے[۱۰]"۔

ای۔ بی ٹیلر اپنی کتاب "ابتدائی ثقافت" میں کہتا ہے۔

"ثقافت کل طرز حیات پر محیط ہے[۱۱]"۔

وہ ثقافت (culture) اور تہذیب (civilization) کو مترادف قرار دیتا ہے۔ اپنی کتاب میں وہ اس مسئلہ پر لکھتا ہے کہ

"ثقافت یا تہذیب وہ پیچیدہ کل ہے جس میں علم، عقیدے (مذہب) فن، اخلاق، قانون، رواج اور دیگر تمام صلاحیتیں اور عادات داخل ہیں۔ جو کہ انسان سماج کے ایک ممبر کی حیثیت سے سیکھتا ہے[۱۲]"

اس کے نزدیک کلچر یا

"ثقافت کسی قوم کے فنون اور عقلی کام کے اس نظام یا ضابطہ کا نام ہے جو کہ اعلیٰ قدروں پر استوار ہو[۱۳]"

ٹیلر سمجھتا ہے کہ تمام انسانی سماج اپنا اپنا منفرد طرز کا کلچر رکھتے ہیں مگر ثقافت کو جس کل طرز حیات پر وہ محیط قرار دیتا ہے اس "کل طرزِ حیات" کے مفہوم پر وہ خود بھی واضح نہیں۔ کارل مارکس کے نزدیک،

"یہ وہ تجربہ ہے جو سماج فرد کو عطا کرتا ہے فرد اپنے سماجی اور اس سے بھی بڑھ کر اپنے اقتصادی حالات کا آفریدہ ہے[۱۴]"۔

الفرڈ ویبر اور آر۔ ایم میکلوبر Maclver کارل مارکس کی اس توجیہہ کے برعکس سائنس اور ٹیکنالوجی کو کسی ثقافت کی بنیاد تصور کرتے ہیں۔ الفرڈ ویبر کہتا ہے۔

"تہذیب اقتصادی حالات کی رہین منت نہیں بلکہ اس سے ماسوا یہ سائنس اور ٹیکنالوجی کی پیداوار ہے۔ جس کا اپنے اجتماع کے لیے بنیادی تعلق فرد کی نسبت فطرت کی طرف زیادہ ہے۔ اس کے برعکس ثقافت اس انسانی تغیر کا نتیجہ ہے جو کہ معانی اور کلیات، فلسفہ، مذہب اور آرٹ میں زندگی اور سماج کے مقاصد کی تکمیل کے لیے کی جاتی ہے[۱۵]"۔

میکلوبر ثقافت کو مقصد اور تہذیب کو اس کے حصول کا ذریعہ قرار دیتا ہے۔ جس کے

معانی کا تعین کسی تہذیب کے تکنیکی نظام میں ان معانی اور اقدار سے ہے جو کسی ثقافتی نظام کے پس منظر میں متعین کیے جاتے ہیں[۱۶]

ثقافت انسانی زندگی کے ہر پہلو کے اظہار پر محیط ہے۔ حیاتِ انسانی تلاش صداقت میں جب نظریہ، فنون، اخلاق و معاشرت، معیشت و سیاست اور فکر و نظر میں جمال آرائی کرتی ہے تو وہ سماج کو نیکی یا خیر سے روشناس کراتی ہے اور یوں اپنے گرد ایک ثقافت کا تانا بانا بنتی ہے۔ ثقافت کی بنیاد کسی نظریہ Idology پر ہوتی ہے جس سے کہ اس کا تشخص دوسری کسی ثقافت سے مختلف طور پر متعین ہوتا ہے۔ اس اساس پر وجود میں آنے والے معیشتی، عمرانی، اخلاقی، سیاسی اور قانونی نظامات اس نظریہ کی ثقافت کے مظہر ہیں اور مادی لوازمات اور حاصلات ثقافت کے برگ و بار اور شاخساروں کی حیثیت رکھتے ہیں مگر ثقافت کا اصل مرکز اور محور وہ نظریۂ حیات ہے جو ثقافت کو منفرد تشخص عطا کرتا ہے۔

ثقافت کے سلسلے میں دو تصورات کو سمجھنا نہایت ضروری ہے؛ ایک ثقافت خورد Micro ہے اور دوسرا تصور کلاں Macro ہے۔ ثقافت کے تصور خورد کا رشتہ کسی علاقے یا خطّے کے افراد کے ان افعال سے ہے جو وہ معمولاتِ زندگی میں سرانجام دیتے ہیں؛ وہ کھانے پینے، اوڑھنے پہننے، ملنے جلنے اور زندگی کے روزمرہ معاملات کے بارے میں جو رویہ رکھتے ہیں وہ ثقافتِ خورد کے ذیل میں آتا ہے۔ خوشی اور غم کے لمحات کے اظہارات فرصت اور مصروفیت کی ساعتیں غرض کہ حیات کی گزر بسر کے جملہ معمولات ثقافتِ خورد کے دائرہ میں آتے ہیں۔ یہ ثقافت ہر دور اور زمانے میں مادی وسائل اور ٹیکنالوجی کی ترقی اور تنزل کے ساتھ ساتھ تغیر پذیر ہوتی رہتی ہے۔ یہ ثقافت تقریباً ہر بارہ میل کے فاصلے کے بعد بدل جاتی ہے یہ تغیر چاہے کتنا ہی دھیما کیوں نہ ہو اور اس کا نتیجہ یہ ہے کہ دو خطوں کی ثقافت خورد ایک جیسی نہیں ہوتی۔ یہ تغیرات جغرافیائی حالات اور زمینی

رشتوں اور ضروریات کے سبب وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ ہر دور میں ٹیکنالوجی کی پیش رفت اور سائنسی ایجادات، علوم اور فنون کی ترقی اور ان کے تحت وجود میں آنے والے حاصلات ثقافت خورد کے دائروں کو تبدیل بھی کرتے رہتے ہیں۔ اس کے علاوہ کسی قوم کی دو مختلف زمانوں کی ثقافتوں میں بھی لازمی طور پر کچھ نہ کچھ اختلاف ہوتا ہے۔ وہ بھی ایک جیسی نہیں ہو سکتی اسی طرح ہر خطے کی ثقافتِ خورد اس خطہ کے جغرافیائی حالات، اشیائے خورد و نوش کی تاثیر اور خطے کے محل وقوع کے لحاظ سے متعین ہوتی ہے۔ اس لیے دوسرے خطہ کی ثقافت خورد سے لازمی طور پر مختلف ہوگی۔ سرد ملکوں کے باشندوں کی ثقافت گرم ملکوں کی ثقافت سے ہمہ پہلو مختلف ہوگی، زراعت پیشہ ملکوں کی ثقافت معدنیات والے ممالک سے بہر صورت الگ ہوگی۔ لیکن ثقافت خورد میں یہ اختلاف کوئی خاص معنی نہیں رکھتا اس لیے کہ یہ ثقافت کی تفریق کا باعث نہیں بلکہ حیات کی بوقلمونی کو ظاہر کرتی ہے اور یہ تو ناممکن ہے کہ کسی مصنوعی طریق سے سب لوگوں کو ایک ہی ثقافت خورد کے تصوّر کا پابند کر دیا جائے۔

ثقافت خورد میں تغیر و تبدل ثقافت کلاں کے تابع ہے، مگر ثقافت کلاں یہ غلطی کرتی ہے کہ لوگوں کی ثقافتِ خورد ہی کو ختم کر دے اور کسی مخصوص قسم کی ثقافت کا انھیں بالجبر پابند بنائے۔ اس لیے کہ ایسا کرنا انسانوں کو ایک مصنوعی خول میں بند کرنا ہے۔ ثقافتِ کلاں اور ثقافت خورد میں امتزاج قائم ہونا اور بات ہے لیکن ان دونوں کو ہم آہنگ اور ایک سمجھنا غلطی ہے اور یہ غلطی رومانیت پسندی کے تحت ہی ہوگی۔ اسی رومانیت پسندی کے زیر اثر ثقافت کا تصوّرِ کلاں معدوم ہو گیا اور ثقافت سے مراد محض کسی قوم کے لوک گیت اور قومی رسوم و رواج رہ گئے[۷]۔

ثقافت کلاں یا ثقافت کے وسیع تناظر میں کسی قوم کے نظریۂ حیات، نصب العین حیات اور اساسی عقیدہ پر متشکل ہونے والے طرزِ حیات اور اس قوم کے سیاسی، عمرانی، اجتماعی، معاشی اور اخلاقی نظامات کا ڈھانچہ آتا ہے۔ کوئی ثقافت اتنی ہی مثالی ہوگی جتنی مضبوطی

اور استحکام کے ساتھ وہ اپنے اساسی عقیدے، دنیوی زندگی کے تصور، حیات کے نصب العین، فرد اور جماعت کے بارے میں اور ان کے مابین تعلقات میں نظریے کے ساتھ وابستہ ہوگی۔ کسی ثقافت کے دائرۂ عمل اور اس کی قیود و حدود کو وہ نظریہ متعین کرتا ہے جس پر اس ثقافت کی اساس اُٹھتی ہے اور وہ جماعت جو اس نظریاتی ثقافت کو قبول کرتی ہے وہ ارادی یا غیر ارادی طور پر خود ایسی حدود و قیود عائد کرتی ہے جو اس ثقافت کے ارتقاء اور ترقی کے لیے لازم ٹھہرتی ہیں۔ ایک نظریاتی ثقافت جماعت کے اس نظریہ پر اپنی اساس رکھے گی جو وہ جماعت قبول کرتی ہے۔ البتہ نظریاتی ثقافت جو ثقافتِ کلاں ہوتی ہے، علاقائی ثقافت یا ثقافت خورد کو یکسر تبدیل نہیں کرتی بلکہ محض اپنی متقضیات کے مطابق اس میں تغیر و تبدل کر کے اسے اپنے رُخ پر مُرتب کرتی ہے۔ مثلاً کسی قوم کی علاقائی زبانیں اس قوم کی میراث ہیں اور اس کے قومی وجود کا حصّہ ہیں، ان علاقائی زبانوں کو ارتقاء اور ترقی اور ترویج دینا ایک تخلیقی اور فروغ پذیر صلاحیتوں کی حامل ثقافت کا خاصا ہے مگر انھیں قومی زبان کے مقابل لا کھڑا کرنا اور یُوں قومی زبان اور علاقائی زبانوں کو متصادم کرنا دراصل کسی ثقافت بلکہ پوری قوم کی تباہی کا پہلا اور آخری عمل ہے۔ علاقائی زبانوں اور قومی زبان میں ربط ضبط بڑھانا انہیں ایک دوسرے کے قریب لانا اور ایک دوسرے کے اسالیب، محاوروں، تراکیب اور الفاظ سے آشنا کرانا دونوں کے لیے تازہ خون فراہم کرنے اور تازگی دینے کے مترادف ہے۔ قومی ثقافت یا ثقافتِ کلاں، علاقائی ثقافت یا ایک ثقافتِ خورد کو کیونکر اور کس طرح اپنے ساتھ ہم آہنگ کرتی ہے، یہ اساس ثقافت کے فروغ و بقا کے لیے بنیادی حیثیت رکھتی ہے۔ ثقافت کے لیے دو بنیادی معیار ہیں ایک تو یہ کہ وہ اپنے نظریے کے ساتھ کس مضبوطی کے ساتھ وابستہ ہے اور دُوسرے یہ کہ وہ علاقائی ثقافت یا ثقافت خورد کو اپنے ساتھ کس طرح متوازن اور ہم آہنگ کر کے قومی تقاضوں پر پُورا کرتی ہے۔ فروغ پذیر اور مثالی ثقافت کے لیے تخلیقی فکر

سے بہرہ ور ہونا ضروری ہے۔ اس لیے لازم ہے کہ وہ منکرات سے بچے اور معروفات کو قبول کرے۔ اس میں خود احتسابی کا جوہر ہو اور وہ ارتقائی منازل کو طے کرتے کرتے انقلابی جست بھی لگائے۔ اس لیے کہ انقلابی جست اور خود احتسابی کی حامل ثقافت ہی تخلیقی وصف سے بہرہ ور ہو سکتی ہے اور ایسے ثقافت کے حاملین تخلیقی جوش سے بہرہ ور ہوں گے اور وہ اپنے عمل وفکر سے ہر زمان اک جہان تازہ کی تخلیق کریں گے۔

لازمی طور پر ایسی ثقافت کا رشتہ کسی نسلیت، لسانیت کے تفاخر پر قائم نہیں ہوتا بلکہ اس کا ناطہ کسی اساسی نظریہ سے ہوتا ہے۔ یہ ثقافت وحدتِ انسانیت مساوات حقوق نسل انسانی کے جذبے کی صداقت سے سرشار ہوتی ہے۔ نسلیت لسانیت اور قوموں کے تفاخر ایسی ثقافت کے دشمن ہوتے ہیں۔ مغربی قوم پرستی کے بارے میں امریکی مفکر ایمرسن نے کہا تھا۔

"اس قسم کی قوم پرستی کلچر کی سب سے بڑی دشمن ہے اور تہذیب اس وقت قائم اور استوار ہوگی جب انسانوں کو اس طاغوت کی پرستش سے چھٹکارا حاصل ہوگا۔"[۱۸]

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ایک مثالی ثقافت کے لیے نہایت کڑا معیار پیش کرتا ہے کہ

"اصل تہذیب یہ ہے کہ انسان ملتوں اور جماعتوں کے تعصبات سے بلند تر ہو جائے۔"[۱۹]

یہ ثقافت افراد انسانی کو اعلیٰ مقاصد اور نصب العین سے مملو کر کے ان کی سیرت اور کردار کو تزکیۂ نفس کے ذریعے ارفع مقام کی طرف لے جاتی ہے۔ ان کے باطن کی کثافتوں کو دُور کر کے ان جذبوں کو مثبت اظہارات عطا کرتی ہے اور انھیں نسلِ انسانی کا خدمت گار بناتی ہے۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کے الفاظ میں ایک مثالی اور بہترین ثقافت یا تہذیب کے لیے کڑا معیار یہی ہے کہ وہ افراد کی خفتہ صلاحیتوں کو کسی حد تک بروئے

عمل لاتی ہے۔

"بہترین تہذیب و تمدّن وہ ہے جس کے اندر ہر فرد کو اپنی فطرت کے ممکنات کو معرضِ شہود میں لانے کے لیے زیادہ سے زیادہ مواقع میسّر ہوں"۔[۲۰]

اس کی وجہ ڈاکٹر خلیفہ حکیم کے نزدیک یہ تھی کہ

"انسان کی زندگی اس کو مسلسل کثافت اور جمود کی طرف کھینچتی رہتی ہے اس سے بچنے کے لیے لطیف جذبات لطیف تاثرات اور لطیف افکار میں زندگی بسر کرنا تہذیب ہے"۔[۲۱]

کسی اعلیٰ پایہ کی تہذیب و ثقافت کے لیے معیار کا کام اس ثقافت میں اپنے اندر بسنے والی نسلِ انسانی کی نصف آبادی جو کہ عورتوں پہ مشتمل ہوتی ہے، ہی دے سکتی ہے۔ اس لیے کہ اس پر نسلِ انسانی کے آئندہ مستقبل کی ذمہ داری ہوتی ہے اور وہ مردوں پہ اپنی آزادی اور تعلیم اور سماجی حیثیت کا انحصار بھی رکھتی ہے۔ جتنی تعلیم یافتہ، پاکیزہ نفس، متحمل اور اعلیٰ اوصاف سے مرصع کسی ثقافت کی عورت ہو گی اتنی ہی عظمت و توقیر وہاں کے مردوں میں ہو گی اور اس ثقافت کے اداروں اور نظامات میں ہو گی۔[۲۲]

خلیفہ عبدالحکیم ثقافت اور تہذیب کو ہم معنی تصوّر کرتا ہے لہٰذا یہاں ثقافت اور تہذیب کے الفاظ ہم معنی تصوّر کیے گئے ہیں۔ اگرچہ تہذیب کسی گروہ کے محض خارجی اظہارات پر مشتمل ہوتی ہے اور ثقافت کسی قوم کے ذہن، واردات، نفسی اور اخلاق جبلیہ کو ظاہر کرتی ہے یعنی اس کا رُخ۔ اندروں کی طرف ہوتا ہے لہٰذا عورت کا ایک ثقافت کی تشکیل میں جو کردار ہوتا ہے وہ اس وقت سمجھ میں آسکتا ہے جب کوئی ثقافت عورت کے بارے میں اپنے رویے کا اظہار کرتی ہے۔[۲۳] اس کے علاوہ سب سے اعلیٰ جو معیار کسی ثقافت کے لیے حتمی اور قطعی ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ

"کسی قوم کی تہذیب کو بس اس سے جانچنا چاہیئے کہ اس میں کسی قدر عملی اور رُوحانی تنویر ہے اور زندگی کی تلخیوں کے مقابلے میں اس نے کس قدر شیرینی پیدا کی ہے۔ اگر کوئی پُوچھے کہ شیرینی کس طرح پیدا ہوتی ہے تو اس کا سیدھا جواب یہ ہے کہ وہ ذوقِ حسن سے اور جذبۂ محبت سے پیدا ہوتی ہے۔ علامہ اقبال بھی فرماتے ہیں کہ بیابانِ طلب میں ذوقِ جمال ہمارا رہبر ہے۔ جہاں زندگی کا انداز اس قسم کا ہے کہ اس میں جمال آفرینی کا فقدان نظر آتا ہے۔ وہاں تہذیب نہیں ہے، اور جہاں انسانوں میں باہمی ہمدردی کا جذبہ کم ہے اور نفسانفسی زیادہ، جہاں جابر، مجبور و معذور پر بے کھٹکے ظلم کرتا ہے اور پھر بھی جماعت میں معزز شمار ہوتا ہے۔ وہاں تہذیب نہیں ہے[۲۲]"

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کے نزدیک ایک بہترین ثقافت وہ ہے جس میں فرد کو تحفظ اور امان حاصل ہے۔ سماج کا ہر رکن محفوظ و مامون ہے خواہ وہ مرد ہو اور خواہ عورت دونوں کو اپنے دائرہ کار میں کام کرنے اور اپنے حقوق و فرائض حاصل اور ادا کرنے میں سہولت ہے۔ کوئی طبقہ یا فرد جابر نہیں اور نہ کوئی ایسی ثقافت میں مظلوم ہے۔ ان میں یگانگت، اُنس اور موانست ہے۔ ایسی ثقافت لازمی طور پر متوازن ہوتی ہے اور اسے اپنے توازن کے لیے ایسے اداروں اور نظامات کی معاونت حاصل ہوتی ہے جو فرد اور فرد اور اجتماع کے مابین تعلقات اور معاملات کا توازن رکھتے ہیں۔ فرد، خواہ وہ مرد ہو یا عورت اس کی خفتہ اور خوابیدہ صلاحیتوں کو بیدار کرنا اور اس کی تخلیقی صلاحیتوں کو اُبھارنا اس ثقافت کا بنیادی وصف ہے۔ یہ ثقافت روحانی تنویر کی معراج پر اسی طرح آسکتی ہے کہ وہاں بین الفرد اور بین الاجتماع تعلقات متوازن ہوں۔ وہاں تخلیق کی آگ روشن ہو اور علم و عمل کی طرف ہر شخص راجع ہو۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم اس ثقافت کے نصب العین کا تعین

کرتے ہوئے کہتا ہے کہ

"انسانی زندگی کا نصب العین جہل اور ظلم سے نجات حاصل کرنا ہے ۔ ۔ ۔ جہل اور ظلم سے نجاتِ حقیقی نجات ہے جو انسان کو "لاخوف علیہم ولاھم یحزنون" کی معراج تک لے جاتی ہے"۔[۲۴]

ایسی ثقافت جو اپنے افراد میں ظلم سے نفرت اور جہل سے اکتاہٹ، عدل سے پیار اور علم سے محبت پیدا نہیں کرتی وہ ثقافت قطعی طور پر ناقص اور ناقابل ذکر ہے۔ جب تو میں ابھرتی ہیں تو عدل سے محبت اور علم سے تعلق ہی کی بنا پر، اور جب مرتی ہیں تو وہ ظلم و جہل کی بدترین تصویر ہوتی ہیں۔ جب کوئی ثقافت عروج پر ہوتی ہے تو وہ اپنے نظریہ اور فلسفہ حیات سے گہرے طور پر مربوط ہوتی ہے اور جوں جوں اس سے دور ہوتی جاتی ہے گمنامی کی اتھاہ تاریکی میں ڈوبتی چلی جاتی ہے۔ ثقافت کا اعلیٰ ترین یا ثقافت کلاں کا معیار وہ نظریہ ہے، جس پر ان ثقافتوں کی تعمیر ہوتی ہے جب وہ فراموش ہو جاتا ہے تو پھر ایسی ثقافتوں کو کوئی بھی سہارا نہیں دے سکتا۔ ایسی ثقافت جہاں فرد کا دم گھٹنے لگے، سماج طبقات میں ٹوٹنے پھوٹنے لگے، فن و نظر میں فروغ کی بجائے تنگی آنے لگے، معاشی استحصال کا گھن کھانے لگے، فن تخلیق کی بجائے ابتذال کی سطح پر آجائے تو وہ ثقافت مر جاتی ہے۔

نظریہ کلچر کی جان ہے اسی طرح ثقافت بھی کسی سماج کے جسم میں روح کی حیثیت رکھتی ہے۔[۲۵]

ڈاکٹر خلیفہ حکیم کے تصورِ ثقافت کی روشنی میں جب ہم پاکستانی ثقافت کا مشاہدہ کرتے ہیں تو اس احساس سے آشنا ہوتے ہیں کہ پاکستان ایک نظریاتی ملک ہونے کی وجہ سے ایک نظریاتی ثقافت کا حامل ہے۔ ایسا ملک جو محض جغرافیائی بنیادوں پر وجود میں نہیں آیا بلکہ اسے ایک نظریے نے وجود بخشا ہے اور وہ نظریہ اسلام ہے۔ قائدِ اعظمؒ محمد علی جناح نے ۸ مارچ ۱۹۴۴ء میں مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے ایک جلسہ میں تقریر کرتے ہوئے پاکستان کی نظریاتی بنیادوں

پر تشکیل کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا تھا کہ

"پاکستان اسی دن وجود میں آگیا تھا جب ہندوستان میں پہلا ہندو مسلمان ہوا تھا۔ یہ اس زمانے کی بات ہے جب یہاں مسلمانوں کی حکومت بھی قائم نہیں ہوئی تھی۔ مسلمانوں کی قومیت کی بنیاد کلمہ توحید ہے۔ وطن نہیں اور نہ ہی نسل ہندوستان کا پہلا فرد جب مسلمان ہوا، تو وہ پہلی قوم کا فرد نہیں رہا۔ وہ ایک جُدا گانہ قوم کا فرد ہو گیا۔ ہندوستان میں ایک نئی قوم وجود میں آ گئی"[۲۶]

پاکستان اسلام کی بنیاد پر قائم ہوا اور یہی نظریہ ہمارے لیے راہنما اصول کی حیثیت رکھتا ہے۔ قائد اعظمؒ نے بار بار اپنی تقاریر میں اس امر کا اظہار کیا۔

"وہ کونسا رشتہ ہے۔ جس میں منسلک ہونے سے تمام مسلمان جسدِ واحد کی طرح ہیں۔ وہ کونسی چٹان ہے جس پر ان کی ملّت کی عمارت استوار ہے۔ وہ کونسا لنگر ہے جس سے اس اُمت کی کشتی محفوظ کر دی گئی ہے۔ وہ رشتہ، وہ چٹان، وہ لنگر خدا کی کتاب قرآن کریم ہے۔ مجھے یقین ہے کہ جوں جوں ہم آگے بڑھتے جائیں گے۔ ہم میں زیادہ سے زیادہ اتحاد پیدا ہوتا چلا جائے گا۔ ایک خدا، ایک رسول، ایک کتاب، ایک اُمت ہے"[۲۷]

قائد اعظم نے واشگاف الفاظ میں پاکستان کے بنیادی نظریہ کو بیان کیا کہ حصولِ پاکستان کے بعد اب اسلام کا بطور ایک نظریہ کے ہمارے اندر نفوذ ہی اس کا مقصد ہے اور اسلام کو عملی طور پر قائم کرنا ہی اس ملک کے حاصل کرنے کی غرض و غایت ہے۔

"ہم نے پاکستان کا مطالبہ ایک زمین کا ٹکڑا حاصل کرنے کے لیے نہیں

کیا تھا بلکہ ہم ایک ایسی تجربہ گاہ حاصل کرنا چاہتے تھے جہاں ہم اسلام کے اصولوں کو آزما سکیں۔[۲۸]"

پاکستان کی نظریاتی اساس "اسلام" کے بارے میں جو چہ میگوئیاں ہو رہی تھیں۔ قائداعظمؒ نے یہ کہہ کر ان کی جڑ کاٹ دی کہ

"میں ان لوگوں کی بات نہیں سمجھ سکتا جو دیدہ دانستہ اور شرارت سے یہ پراپیگنڈہ کرتے رہتے ہیں کہ پاکستان کا دستور شریعت کی بنیاد پر نہیں بنایا جائے گا۔ اسلام کے اصول عام زندگی میں آج بھی اسی طرح قابلِ اطلاق ہیں جس طرح تیرہ سو سال پہلے تھے۔ میں ایسے لوگوں کو، جو بدقسمتی سے گمراہ ہو چکے ہیں۔ یہ صاف صاف بتا دینا چاہتا ہوں کہ نہ صرف مسلمانوں کو بلکہ یہاں غیر مسلموں کو بھی کوئی خوف ڈر نہیں ہونا چاہیئے۔ اسلام اور اس کے نظریات نے ہمیں جمہوریت کا سبق دے رکھا ہے۔ ہر شخص سے انصاف، رواداری اور مساوی برتاؤ اسلام کا بنیادی اصول ہے پھر کسی کو ایسی جمہوریت، مساوات اور آزادی سے خوف کیوں لاحق ہو جو انصاف، رواداری اور مساوی برتاؤ کے بلند ترین معیار پر قائم کی گئی ہو ان کو کہہ لینے دیجئے ہم دستور پاکستان بنائیں گے اور دنیا کو دکھائیں گے کہ یہ رہا ایک اعلیٰ آئینی نمونہ۔[۲۹]"

قیام پاکستان کا اساسی مقصد ایک نظریہ کی ایک سرزمین سے پیوستگی کی برصغیر کے مسلمانوں کی خواہش تھی جس نے پاکستان کو ایشیا میں ایک نظریاتی مملکت کے طور پر وجود بخشا اور وہ برصغیر کے اکثریتی صوبوں کے اتحاد سے پاکستان کے نام سے ۱۴ اگست ۱۹۴۷ء کو معرضِ وجود میں آیا۔ اسلام اس ثقافت کا آدرش یا نظریہ تھا۔ زندگی کی تمام سرگرمیوں، معیشت، اخلاق، معاشرت، سیاست، زبان و ادب، رسم و رواج، علوم و فنون، فلسفہ و فکر،

طرزِ بود و باش انسانوں کے بارے میں انفرادی زاویہ نگاہ اور اجتماعی نقطہ نظر، صرف اوقات اور فراغت کی مختلف عمرانی اور انسانی سرگرمیاں اور دلچسپیاں اسلام ہی کی کسوٹی پر کی اور پرکھی جاتیں۔ اس دنیا کے بارے میں نقطہ نظر حیات بعد الموت کے بارے میں زاویہ نگاہ خدا اور انسان کے رشتہ کے بارے میں اندازِ فکر کا انحصار اسی آدرش پر تھا۔ اسلام اپنی ثقافت کی تعمیر کے لیے جو مابعد الطبیعیات فراہم کرتا ہے جو دیگر ثقافتوں کی مابعد الطبیعیات سے زیادہ یقینی، محکم اور سائنسی ہے۔ یہ نظریہ یا آدرش جن مابعد الطبیعیاتی اصولوں اور عقائد پر اپنی ثقافت کی اُٹھان رکھتا ہے۔ وہ مندرجہ ذیل ہیں :-

۱۔ یہ تصور یا شعور کہ کائنات ایک منظم، منضبط وحدت اور اکائی ہے جو بلا حکمت اور غایت نہیں۔ اس کی تخلیق ایک نہایت حکیم ہستی کی رہین منت ہے۔ جس کے لیے تمام عبادتیں اور عظمتیں ہیں اور انسان اس کا سب سے اعلیٰ شہکار ہے۔

۲۔ انسان خدا کی صفات کا اپنی ذات میں پرتو رکھتا ہے۔ پہلے انبیاؑ اور نبی آخرالزماںؐ کی طرف سے جو ہدایت اسے ملتی رہی ہے۔ اس کی روشنی میں انسان کا فرض ہے کہ وہ خدا سے اپنا تعلق عبدیت قائم کرے۔

۳۔ کائنات عدم سے وجود میں لائی گئی ہے اور دارالعمل سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی کہ اسے پھر عدم کے پردے میں جانا ہے اور انسان اس دُنیا میں جو کمائے گا اس کی جزا یا سزا اسے حیات بعد الموت میں مِل کر رہے گی۔

اس مابعد الطبیعیات کی روشنی میں اسلام کے تصور ثقافت کی اساس یہ اصُول قرار پاتے ہیں کہ

۱۔ انسان کو خُدا نے نفس واحد سے پیدا کیا۔ لہٰذا تمام انسان عزت و تکریم میں برابر ہیں۔ خلیفہ عبدالحکیم اس اصُول کو اسلامی ثقافت یا اپنے تصور ثقافت کی اساس قرار دیتے ہوئے کہتا ہے کہ

"حقیقی تہذیب توحید انسانیت کے جذبے ہی سے پیدا ہو سکتی ہے۔
اگر انسان قوم و نسل و رنگ و زبان اور رسوم و رواج کے اختلاف کو
باہمی خصومت کا سبب بنائے رکھیں تو انسان نہ دینی لحاظ سے موحد
ہو سکتے ہیں اور نہ انسانوں کے روابط میں وحدت آفرینی کر سکتے ہیں۔"[۱۶]

۲۔ اسلامی ثقافت کا دوسرا اصول انسانی مساوات ہے جو اس وقت تک قائم نہیں رہ سکتا جب تک کہ سماج میں فرد اور فرد اور فرد اور اجتماع کے درمیان تعلق کی نوعیت عدل و انصاف کے تقاضوں کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے متعین نہ کی جائے۔ معیشت میں، معاشرت میں، قانون میں، سیاست اور حقوق و فرائض کے تعین میں انصاف اسلام کا ایک بنیادی تقاضا ہے۔

۳۔ اسلامی ثقافت کا تیسرا اصول علم ہے۔ عمل کے بغیر علم وبال جان اور علم کے بغیر عمل گمراہی ہے۔ انسانی مساوات اور بین الفرد اور بین الاجتماع تعلق درست طور پر اسی وقت تک ممکن ہو سکتا ہے جب کہ علم کے زیور سے ہر فرد مرصع ہو۔

۴۔ اس کا چوتھا اصول خود میں اخلاق صالحہ کی تہذیب ہے۔ کوئی انسان اس وقت تک خدا کی راہ میں مقبول اور مسلم نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ ان اقدار اور اخلاق کو نہ اپنائے جو کہ نیکی، خیر اور حسن کا باعث ہیں اس لیے کہ کوئی معاشی، سیاسی یا سماجی تبدیلی یا اصلاح اس وقت تک بے معنی ہے جب تک کہ انسانوں میں اخلاق حسنہ قبول نہیں ہوتے۔

۵۔ پانچواں اصول امر بالمعروف و نہی عن المنکر کا ہے۔ اسلام نہ صرف کہ خود نیک بننے کی تعلیم دیتا ہے بلکہ معروفات کی تلقین و تعلیم پر اصرار کرتا ہے
نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات بابرکات اسلام کے ان پانچوں اصولوں کا

اعلیٰ ترین نمونہ تھی ۔ آپ صلعم کی ایک حیثیت تو ان کی ذاتی تھی جس میں وہ صلعم عرب سماج کے ایک رکن تھے اور عربی بود و باش اور تہذیب و ثقافت کا پیکر تھے انہوں صلعم نے ثقافت کے اس تصور خورد کے تحت اپنی مادی ثقافت کو قبول کیا مگر ثقافت کے تصور کلمدن کے تحت انہوں ؐ نے زندگی کی تنظیم اس اصول کے تحت فرمائی :

" نبی کی زندگی کے بھی دو پہلو ہوتے ہیں ۔ ایک قومی پہلو ہوتا ہے جس میں وہ اپنی قوم کا ایک فرد ہوتا ہے ۔ وہ قوم کی بولی بولتا ہے ۔ اپنی قوم کا لباس پہنتا ہے ۔ اس کا گھر بھی دوسروں کے گھروں کی طرح ہوتا ہے ۔ اس کے علاوہ مخصوص قومی مزاج کے بھی بہت سے عناصر اس کے اندر ہوتے ہیں جن کو بدلنے کی اس کو کوئی خاص ضرورت معلوم نہیں ہوتی ۔ قوم کی اصلاح بھی وہ قوم کے مزاج اور اس کے حالات کو مد نظر رکھ کر کرتا ہے ۔ "[۳۱]

نہ تو مادی اشیاء ، مادی ثقافتی سرگرمیوں کو رد کر دیتا ہے اور نہ سب کو من و عن قبول کرتا ہے ۔ وہ اپنی بنیادی فکر ، اساسی نظریے اور ہیولائی خیال کے بپیش نظر کبھی کسی ثقافت کے جز کو رد کرتا ہے ، کبھی قبول کرتا ہے اور کبھی ترمیم کرتا ہے اور یوں انہیں اپنے بنیادی عقیدے اور نظریے کی روشنی میں منظم کرتا ہے ۔ اپنے آغاز کے دنوں میں خود اسلام نے بھی یہی انداز حذف و قبول پایا ۔

" اسلام جن صداقتوں کے مجموعہ کا نام ہے ۔ ان کے عناصر قبل اسلام بھی دنیا کی مختلف اقوام میں منتشر تھے ۔ اسلام نے انقلابی بات یہ کی کہ ان عناصر سے ایک نیا جان پرور مرکب بنایا اور اس میں اپنی روح پھونکی ۔ "[۳۲]

اسلام جب سرزمین عرب سے نکل کر ایران وفارس پہنچا تو اسلامی اصول اورنظریہ نے اہل عجم کو یکسر عربی ثقافت میں نہیں ڈھالا بلکہ اسلام کے اصول اور نظریہ نے اہل عجم کی ثقافت کو قائم رکھا۔ البتہ اپنے نظریہ اور اصول کے مطابق اس ثقافت میں حذف و قبول کا طریقہ اختیار کیا۔ علامہ اقبال نے اسی امر کی طرف اشارہ کیا ہے:

"عرب کے سوز درون نے عجم کے حسن طبیعت کے ساتھ مل کر انسانی اقدار کو جدید انداز میں جلوہ گر کیا۔"[۳۴]

صرف عرب اور عجم پہ ہی کیا موقوف اسلام جہاں جہاں بھی گیا اس نے وہاں کی ثقافت کو یکسر اکھاڑ پچھاڑ کر ملیا میٹ نہیں کیا۔ اسلامی نظریہ اور اصول کے خلاف جو اجزا تھے انہیں تبدیل کر کے اس سے ثقافت کی نئی تشکیل کی اور اس میں جذب و عمل کے ذریعے محض بنیادی اور اساسی تبدیلیاں کی گئیں۔ چنانچہ آج کے عہد میں بھی اسلامی نظریہ کسی ثقافت کو یکسر تبدیل نہیں کر سکتا اور نہ اسلامی نظریہ کا اکھاڑ پچھاڑ مزاج ہے بلکہ اسلامی نظریہ محض ان ہی ثقافتی اجزا کو کاٹے گا جو کہ صریحاً اسلام کے مبادی اصولوں کے خلاف ہیں۔

ہر زمانے اور ہر ملک کے لیے رہنمائی اور ہدایت کا دعویٰ رکھنے والے کسی نظریہ میں لچک ہونا ضروری ہے تاکہ وہ محض اصولی تبدیلیوں پر ہی اکتفا کرے اور ہر دور اور ہر خطہ کے سماج کو اپنی فکری تحریک سے متحرک کر دے۔ یہ تبھی ممکن ہے جب وہ نظریہ خود بھی متحرک ہو اور زندہ ہو اور حیات کی نئی جہتوں کے مطابق خود کو ڈھالنے کی اہلیت سے بہرہ ور ہو اس لیے کہ:

"حیات انسانی ایک تغیر پذیر اور ارتقا کوش حقیقت ہے۔ لہٰذا اسلامی ثقافت یا مسلمانوں کی ثقافت ہمیشہ کسی ایک <u>نقشے</u>

پر قائم نہیں رہ سکتی۔"[۳۴]

چنانچہ خلیفہ عبدالحکیم کے تصور ثقافت کے مطابق پاکستانی ثقافت، ثقافت کے تصور کلاں یا ثقافت کے وسیع تر تناظر Maero Sense میں خالصتاً اور یقینی طور پر اسلامی نظریہ حیات پر استوار ہوگی۔ اس کی مابعد الطبیعیات اسلامی ہوگی۔ توحید رسالت، یوم احتساب پر ایمان اس کے لازمی و اساسی تصورات ہوں گے۔ ثقافت کے محدود تناظر میں پاکستانی ثقافت ان روایات، اقدار، رسومات، طرز بودو باش اور طرز تعلیم و تعلم پر استوار ہوگی۔ وہ تمام تفریحات منانے کے انداز، علاقائی لوک گیت، شاعری، زبانیں، لباس، غمی اور خوشی کے رواجات، ہماری پاکستانی ثقافت کا حصہ ہیں جو کہ ایک طرف تو اسلامی اصول اور نظریہ سے متصادم نہیں اور ان کی نفی نہیں کرتے۔ دوسرے وہ قومی اتحاد، یک جہتی اور قومی تشخص میں رکاوٹ نہیں بنتے پاکستانی ثقافت کو صورت میں علاقائی زمینی اور قومی ہونا ہے مگر اس نے اپنے خواص اسلامی اور نظریاتی ہونا چاہیے۔

پاکستانی ثقافت کی اٹھان پاکستان کے مختلف علاقوں کی ثقافت کے ان اجزا پر ہے جو پوری قوم میں مشترک ہیں۔

ثقافتی وحدت کے لیے پورے ملک میں ایک نظام تعلیم اور ایک نصاب تعلیم کے ذریعے ایک زیادہ مربوط قوم تشکیل دی جا سکتی ہے چونکہ سیاسی اشتراکات صدیوں سے موجود ہیں۔ ایک قومی ثقافت کی تشکیل کے لیے ایک قومی زبان اہم کردار کی حامل ہوتی ہے۔ ہماری بدقسمتی یہ ہے کہ اردو ہماری قومی زبان تو قرار پاگئی ہے مگر اسے قومی اداروں اور قومی زندگی میں ابھی اپنے بھرپور کردار کو ادا کرنے کا موقع نہیں ملا۔ مگر پورے ملک میں رابطہ کی واحد کڑی اردو زبان ہے جو باڑہ، جمرود سے لے کر کراچی تک اور کوئٹہ اور مستونگ سے لے کر ڈیرہ غازی خان، میانوالی، لاہور اور سیالکوٹ

تک بولی اور سمجھی جاتی ہے۔ مگر ابھی اس زبان کا رشتہ ہماری سرزمین کوئی زیادہ گہرا نہیں۔ اس کے لیے فوری طور پر دو اقدام کرنے کی ضرورت ہے ایک تو اسے ذریعہ تعلیم اور زبان دفتری بلا تاخیر بنایا جائے اور دوسرے اس میں شعوری طور پر پاکستان کی علاقائی زبانوں کے محاورات، اسالیب، ضرب الامثال تشبیہات، اصطلاحات لوک گیت اور لوک کہانیاں شامل کی جائیں تاکہ اس کا رشتہ دانگ یا کی سرزمین سے وابستہ رہنے کی بجائے ہماری سرزمین سے قائم ہو۔ اگر ایسا نہ ہوا تو بہت ممکن ہے کہ اردو بھی عربی فارسی اور انگریزی کی طرح اجنبی بنتی چلی جائے۔

ہمیں اردو کو اپنے مزاج سے ہم آہنگ کرنا ہوگا بظاہر ہماری تجویز کتنی ہی مضحکہ نظر آئے مگر زبان کے ارتقاء کا یہ اصول بھی ہے اور ایسا ہو بھی رہا ہے۔ ہماری اردو اور دہلی اور لکھنؤ کی اردو میں فرق واقع ہو بھی رہا ہے۔ مگر جتنا یہ عمل شعوری ہوگا اتنا ہی یہ ہماری قومی یک جہتی اور ثقافت کے لیے مفید ہوگا۔ دوسرا اس سلسلے میں کرنے کا اہم کام یہ ہے کہ جدید علوم وفنون اور عصر نو کے فکری اور مادی اصطلاحات سے فوری استفادہ کا ہے۔ پہلی سطح پر تو یہ کہ ان تمام اصطلاحات اور علوم وفنون کو قبول کر لیا جائے اور انہیں اردو میں منتقل کر لیا جائے۔ اصطلاحات سازی کے کام میں نہایت احتیاط کی ضرورت ہے اور وہ یہ کہ ان کی اصطلاحات کو ہی قبول کیا جائے اور انہیں اردو حروف میں لکھا جائے۔ دوسرا کام یہ ہے کہ اردو زبان اور ہمارے سماج میں طبع زاد تحقیقات، تخلیقیات اور ایجادات اور اختراعات کی حوصلہ افزائی عملاً کی جائے۔ تاکہ خود جب یہاں تخلیقات اور ایجادات ہوں تو مصطلحات خود ہم لوگ وضع کریں حکیم پاکستانیوں کو خصوصاً اور اسلامی دنیا کے مسلمانوں کو عموماً اس بات کی طرف متوجہ کرتے ہوئے کہتا ہے کہ:

"اس وقت مسلمانوں کو اپنے ثقافتی احیاء کے لیے پھر بھی کچھ کرنا ہے۔ جو قومیں علوم و فنون اور معاشرتی اور سیاسی تنظیم میں ہم سے بہت آگے نکل گئی ہیں ہمیں بے دریغ ان سے سیکھنا چاہیے زندگی کی صداقتیں اور اس کی خوبیاں کسی ایک قوم کی اجارہ نہیں۔"[۳۵]

پاکستانی ثقافت کا ایک اہم ترین رخ اس کا نظریہ ہے۔ یہ سوال نہایت درجہ اہم ہے کہ مذہب کو نظریاتی بنیاد کے طور پر کس حد تک قبول کیا جا سکتا ہے۔ اس لیے کہ موجودہ دور میں مذہب کے خلاف تعصب عالم گیر سطح پر موجود ہے اور مذہب کو کسی ثقافت کی بنیاد تصور نہیں کیا جاتا۔ مولانا ابو الکلام آزاد جیسا جید مسلمان عالم بھی مذہب کے متعلق اسی تعصب کا شکار رہا ہے وہ لکھتا ہے:

"یہ کہنا عوام کو ایک بہت بڑا فریب دینا ہے کہ صرف مذہبی یگانگت دو ایسے علاقوں کو متحد کر سکتی ہے جو جغرافیائی، معاشی، لسانی اور معاشرتی اعتبار سے ایک دوسرے سے بالکل جدا ہوں۔ اس میں شک نہیں کہ اسلام نے ایک ایسے معاشرے کے قیام کی کوشش کی جو نسلی، لسانی اور معاشی اور سیاسی حد بندیوں سے بالاتر ہے۔ لیکن تاریخ شاہد ہے کہ شروع کے چالیس برسوں یا زیادہ سے زیادہ پہلی صدی کو چھوڑ کر اسلام کبھی سارے مسلمان ممالک کو صرف مذہب کی بنیاد پر متحد نہ کر سکا۔"[۳۶]

ہمارے لیے یہاں مولانا آزاد کے نقطۂ نظر کا تجزیہ کرنا ممکن نہیں مگر مولانا اس تاریخی فہم سے نابلد ہیں کہ چالیس برس یا پہلی صدی کے بعد بھی اسلام یا اسلامی نظریہ ہی وہ واحد رابطہ تھا۔ جس نے کسی حد تک مسلمانوں کو ثقافت کے وسیع تناظر میں

متحد کیے رکھا، اور مسلمانوں کو ثقافتی وحدت عطا کی۔ جہاں تک مسلمانوں کی سیاسی قوت کے بکھر جانے کا سوال ہے اس کی وجہ ملوکیت اور چند دیگر عوامل تھے۔ مذہب تو کسی ثقافت کی تشکیل میں ریڑھ کی ہڈی کا کام کرتا ہے۔

پھر یہ سوال بھی اہم ہے کہ کیا عہد جدید میں مذہب **المصری** تقاضوں پر پورا اتر سکتا ہے۔ سید قطب شہید العصری نے اپنی کتاب "معالم فی الطریق" میں عہد جدید کی مادی اور سائنسی ترقی کے سلسلہ میں اسلامی ثقافت کے کردار پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے کہ :

> اسلامی طریق حیات کے تحت تہذیب کا قیام و فروغ، صنعتی اقتصادی اور علمی ترقی کے کسی مخصوص معیار پر موقوف نہیں ہے تہذیب جہاں بھی قائم ہوگی وہاں کے مادی وسائل و امکانات کا پورا پورا استعمال کرے گی اور انہیں مزید ترقی دے گی۔ ان کے مقاصد کو اعلیٰ و ارفع حیثیت عطا کرے گی اور جہاں مادی وسائل اور امکانات موجود نہ ہوں گے وہاں تہذیب خود ان کو مہیا کرے گی اور ان کی نشوونما اور ترقی کا انتظام کرے گی۔ لیکن قائم بہرحال وہ اپنے مستقل، پائدار اور ابدی اصولوں پر ہی ہوگی۔"[۲۰]

مسلمانوں کو پوری اقوام کی غلامی، مادی اور سائنسی پسماندگی نے احساس شکست میں مبتلا کر رکھا ہے۔ اس کی بنا پر وہ اپنی فکری اور ذہنی کشمکش میں کبھی اسلام کا رشتہ مغرب سے جوڑتا ہے اور اسلام کو سرمایہ دارانہ ثقافت کے ثمرات سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کرتا ہے اور وہ طبقے جس میں عقل و شعور کی رمق ہے اور آج کے مسائل کا کسی حد تک شعور رکھتے ہیں مغرب کی استبدادی تہذیب سے تو نفرت کرتے ہیں اور اس

سے اپنا رشتہ توڑتے ہیں مگر ایسا کرتے ہوئے وہ اپنا رشتہ اپنے ثقافتی سرمائے سے استوار کرنے کی بجائے ایک دوسری استبدادیت اور استعماریت، کمیونزم اور سوشلزم سے قائم کرتے ہیں اور اسی پناہ گاہ میں اپنی عافیت سمجھ لیتے ہیں۔ نتیجتاً وہ بھی اسی گڑھے میں اوندھے منہ جا گرتے ہیں۔ ورنہ جو سرمایہ داری نظام کی قباحت ہے وہی سوشلسٹ نظام کی قباحت ہے۔ سوشلسٹ نظام میں ایک ریاست میں چند سرمایہ داروں کی بجائے ایک ہی سرمایہ دار اور جاگیردار کی آمریت ہے اور وہ سرمایہ دار اور جاگیردار خود ریاست ہوتی ہے۔ نہیں بلکہ وہ واحد پارٹی جو کہ فسطائی طرز پر تشکیل پاتی ہے جس میں بیوروکریٹ اور ٹیکنوکریٹ ہوتے ہیں۔ جن میں اختلاف رائے تخلیقی تصور نہیں کیا جاتا بلکہ اختلاف قابل گردن زنی ہوتا ہے۔ یہ پارٹی بدترین سرمایہ دار کا کردار ادا کرتی ہے۔ اس کے مقابل پرولتاریہ طبقہ، یہاں کے سرکاری ملازمین، کھیت مزدور، فیکٹری ورکرز اور عوام ہوتے ہیں۔ اشتراکی نظام میں ریاست کے تمام نظام کو اکلوتی حکمران پارٹی کے چند سرکردہ لوگ اندرونی اور محلاتی جوڑ توڑ کے ذریعے تشکیل دیتے ہیں وہ لوگ جو سرمایہ داریت سے نالاں ہیں اور اشتراکیت کی قباحتوں سے بھی واقف ہیں وہ اس بات کو بخوبی جانتے ہیں کہ سرمایہ دارانہ نظام میں محنت کار اشیاء سرمایہ دار کے لیے بناتا ہے اور اس کی بنائی ہوئی شے اس کے لیے غیر بن جاتی ہے۔ شے اور خالق (مزدور) میں مغائرت سرمایہ دارانہ نظام کا المیہ ہے۔ مگر اشتراکی نظام میں یہ مغائرت اسی قباحت سے موجود ہے۔ شے جو بنتی ہے محنت کار کے لیے نہیں بلکہ ریاست کے لیے ہے۔ یہاں ریاست سرمایہ دار کا کردار ادا کرتی ہے۔ ریاست محنت کار کی اس شے سے قوت آور بن کر محنت کار کی آزادی، عزت، فکر و سوچ اور اکثر اس کی جان کی دشمن بن جاتی ہے۔ مغائرت محنت اور شے میں اشتراکی نظام میں بدترین حالت میں

ہوتی ہے۔ اشتراکیت کا یہ دعویٰ کہ جب ریاست ختم ہو کر عدم طبقاتی معاشرہ قائم ہوگا تو یہ

سغائرت ختم ہوگی، ہیں اسے ایک مابعد الطبیعیاتی خواہش قرار دوں گا۔ عملی طور پر

سوشلزم جہاں کہیں ہے ریاست کے بل بوتے پر ہے۔

ابھی تک جہاں جہاں اشتراکی تجربہ ہوا ہے عدم طبقاتی اور غیر ریاستی معاشرہ

کی طرف کوئی قدم نہیں اُٹھ سکا۔ بلکہ سرمایہ داریت کی پہلی سطح انفرادی ملکیت کی طرف

قدم اٹھ چکا ہے۔ یہ اشتراکیت کی اپنی مادر ثقافت سرمایہ داریت کی طرف مراجعت

ہے۔

اسلام کی وہ صورت جو قرآن و حدیث میں ہے اور حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم

کی ذات اس کا عملی طور پر اعلیٰ ترین نمونہ تھے۔ وہ انقلابی دعوت کی امین ہے۔ البتہ

جب وہ ملوکیت، ملا ازم، جاگیرداریت، سرمایہ داریت اور غیر اسلامی عناصر سے آلودہ ہوئی

تو اس نے مسلم سماج کو ہر کہیں زبوں حالی کا شکار بنا دیا۔ چنانچہ دورِ جدید میں مسلمانوں

کا رویہ معذرت خواہانہ اور معافی خواست گارانہ بن گیا۔

اسلام کے بارے میں مشینی یا صنعتی تہذیب کے سحر تلے کوئی معذرت خواہانہ رویہ

رویہ اپنانے کی ضرورت نہیں۔ عہد جدید میں کوئی قوم بھی دنیا کی صنعتی یا مشینی، سائنسی

یا مادی تفوقات سے خود کو محروم رکھ کر زندہ نہیں رہ سکتی اور نہ وہ جدید علمی، معاشی

مادی، سائنسی تکنیک ہی سے صرف نظر کر سکتی ہے۔ البتہ ان افکار و نظریات سے

دست کشی کی ضرورت ہے۔ جنہوں نے آج کی مادی، سائنسی اور علمی طور پر ترقی یافتہ

دنیا کو ان فیوضات سے محروم کر کے جہنم بنا رکھا ہے۔ مسئلہ یہ نہیں کہ مشینی تہذیب کو

قائم یا زندہ رکھنے کی سعی کی جائے بلکہ مشینی تہذیب کے مضرت رساں عناصر کو کاٹ کر

اسے انسانی تہذیب بنانے کا ہے۔ دوسرے پر جوش اور پر امید لوگوں کی طرح ہم

بھی انسانیت کے بہتر مستقبل کے متمنی ہیں اور حکیم نے علامہ اقبال کے ثقافت پر بحث

کرتے ہوئے، اقبال کی مسلمانوں سے بیداری کی جس توقع، امید اور یقین کا اظہار کیا ہے۔ ہم بھی ان کی ہم نوائی کرتے ہوئے دیکھتے ہیں کہ:

"مسلمانوں میں ہر جگہ بیداری کے آثار نظر آتے ہیں۔ ہر جگہ استبداد کی زنجیروں (مادی، معاشی، سیاسی، نظریاتی اور علمی) کو توڑنے کی کوششیں ہو رہی ہیں۔ صدیوں کا جمود اور استبداد یک بیک رفع نہیں ہو سکتا۔ اس کے لیے کچھ وقت لگے گا۔ اس کو پہلے غیروں کے بیرونی استبداد سے نجات حاصل کرنا ہے اس کے بعد یا اس کے ساتھ ساتھ اس کو ان زنجیروں کو بھی توڑنا ہے جو مذہب کے جمود اور منشرت کی فرسودہ روایات نے اسے پہنا رکھی ہیں۔ اصل اسلامی ثقافت وہ ہوگی جس میں عالم گیر عدل اور اس کے قیام کے لیے جہاد بھی ہو اور زندگی کو نئے سانچوں میں ڈھالنے کے لیے اجتہاد بھی۔ جہاد و اجتہاد دونوں کے لیے علم کی ضرورت ہے۔ کیونکہ علم ہی سے انفس و آفاق کی تسخیر ہوتی ہے لیکن توحیدی ایمان کے بغیر علم فقط وزیرکی رہ جاتا جس کے متعلق مولانا روم فرماتے ہیں کہ دلیل علم شیطان کو بھی حاصل ہے" [۳۸]

باب چہارم

حواشی

۱۔ صادق، پروفیسر خواجہ غلام، صوفیہ دسمبر ۱۹۷۴ء ص ۳۹

۲۔ قادر ڈاکٹر پروفیسر سی۔ اے۔ صوفیہ ۱۹۷۴ء ص ۱۱۱

۳۔ شپر وہیری، ثقافت کا مسئلہ مترجم سید قاسم محمود، شیش محل کتاب گھر، لاہور ۱۹۶۱ء ص ۲۰، ۲۱۔

۴۔ حکیم، خلیفہ عبدال، مقالات حکیم، ج سوم ص ۱۰۹۔ ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور ۱۹۶۹ء مرتبہ شاہد حسین رزاقی۔

لفظ ثقافت کی تحقیق میں دیگر کئی محققین نے بھی اہم تحریریں

لکھی ہیں۔ ڈاکٹر مولوی عبدالحق نے اپنی اسٹینڈرڈ اردو، انگلش ڈکشنری میں کلچر کا ترجمہ فلاحت، زراعت اور تہذیب کیا ہے (اسٹینڈرڈ ڈکشنری ۱۹۶۰ء ص ۲۷۰ انجمن پریس کراچی) پروفیسر شیخ منہاج الدین نے قاموس الاصطلاحات مغربی پاکستان اردو اکیڈمی لاہور ۱۹۶۵ء ص ۱۸۹) علامہ راغب طباخ جو کہ شام میں حلب لاء کالج (کلیہ شرعیہ) کے قانون کے پروفیسر ہیں نے

اپنی کتاب الثقافۃ الاسلامیہ (عربی) میں ثقف کے لفظ کے بارے میں
اسلامی قانون اور علوم کی کتابوں سے استناد کرتے ہوئے رقم کیا ہے کہ،
"ثقف، ثقف اور ثقافۃ کے معنی زیرکی، دانائی اور کسی کام
کے کرنے میں حذاقت و مہارت، ثقف یعنی زیرک اور دانا حاذق
ہوا۔ ثقف اور ثقیف زیرک (ذہین) اور حاذق شخص کو کہتے ہیں۔"
(قاموس) ثقف یعنی کسی نے کسی امر کو پا لیا۔ کامیاب اور فتح
مند ہوا۔ ثقیف کامیاب اور فاتح شخص الحدیث۔ (یعنی بات
تیزی سے سمجھ لی۔" (مصباح) حدیث پاک میں آتا ہے کہ
وہو غلام لقن ثقف یعنی وہ ایک زود فہم اور دانا لڑکا تھا۔ رجل
ثقف و ثقف، و ثقف کا مفہوم بھی آتا ہے کہ جن چیزوں کی ضرورت
زندگی میں ہوتی ہے ان کو پوری طرح بہاں پہ بیان کیا۔ ثقافت
اس آلہ کو کہتے ہیں جس سے نیزے سیدھے کیے جاتے ہیں
اس مفہوم میں حضرت عائشہ صدیقہ رضی نے حضرت ابوبکر صدیق رضی
کی صفت میں یہ جملہ بیان کیا کہ:

"واقام اودہ بثقافتہ"

یعنی اپنی تدابیر سے مسلمانوں کی کجی دور کرتے ان کو سیدھا کر دیا۔"
(الثقافۃ الاسلامیۃ، ترجمہ افتخار احمد بلخی۔
تاریخ افکار و علوم اسلامیہ ص، ۲۵، ۲۶، جلد اول، اسلامک پبلی کیشنز،
لاہور سن نامعلوم۔)
سید ابوالاعلیٰ مودودی نے اپنی کتاب "اسلامی تہذیب اور اس کے اصول و
مبادی" ۱۹۶۵ء مکتبہ جماعت اسلامی ص ۱۱، ۱۲، اور ۱۳ پر یہ بحث کرتے۔

ہوئے کلچر کا ترجمہ تہذیب کیا ہے۔ ڈاکٹر سید ولی الدین نے عالمی اسلامی کلوکیم ۵۸ - ۱۹۵۷ء منعقدہ لاہور سے شائع ہونے والے مقالات میں کلچر کا ترجمہ تہذیب کیا ہے۔ ڈاکٹر جمیل جالبی نے اپنی کتاب "پاکستانی کلچر" میں لفظ کلچر اور تہذیب کو روا رکھا ہے۔ وہ لکھتا ہے :

"عربی زبان میں لفظ تہذیب کے لغوی معنی ہیں درخت تراشنا، کاٹنا اور اس کی اصلاح کرنا۔ فارسی زبان میں اس کے معنی ہیں آراستن و پیراستن، پاک و درست و اصلاح نمودن۔ یہ لفظ مجازی معنی میں شائستگی کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ جس میں خوش اخلاقی، اطوار، گفتار اور کردار کی شائستگی شامل ہے۔" (ص ۴۵)

ثقافت اور تہذیب میں تمیز کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ :

"تہذیب کا زور خارجی چیزوں اور طرز عمل کے اس اظہار پر ہے جس میں خوش اخلاقی، اطوار، گفتار اور کردار شامل ہیں اور لفظ ثقافت کا زور ذہنی صفات پر ہے۔ جن میں علوم و فنون میں مہارت حاصل کرنا اور ترقی دینے کی صفات شامل ہیں۔" (پاکستانی کلچر ص ۴۶)

لسان العرب میں اس لفظ کی جڑوں کو تلاش کرتے ہوئے ڈاکٹر جالبی رقم طراز ہے کہ :

"علوم و فنون و ادبیات پر قدرت و مہارت، کسی چیز کو تیزی سے سمجھ لینا اور اس میں مہارت حاصل کرنا، سیدھا کرنا، گویا یہ لفظ ان چیزوں سے تعلق رکھتا ہے جس کا تعلق ہمارے "ذہن" سے ہے۔" (ص ۴۶)

کلچر کا لفظ اس کے نزدیک ثقافت اور تہذیب دونوں کے مفہوم کو اپنے اندر سموئے ہوا ہے کہ :

" کلچر ۔ ۔ ۔ ۔ جس میں تہذیب و ثقافت دونوں کے مفہوم شامل ہیں ۔ اس کے معنی یہ ہوتے کہ کلچر ایک ایسا لفظ ہے جو زندگی کی ساری سرگرمیوں کا خواہ وہ ذہنی ہوں یا مادی ، خارجی ہوں یا داخلی ، احاطہ کرتا ہے ۔" (ص ۴۶)

" اپنے اس مضمون میں ہم نے ثقافت کا لفظ اسی ہی مفہوم میں لیا ہے جس میں کل طرز حیات شامل ہے اور مذہب ، عقائد ، علوم اور اخلاقیات ، معاملات ، معاشرت ، فنون و ہنر ، رسوم و رواج افعال ارادی اور قانون صرف اوقات اور وہ ساری عادتیں شامل ہیں جن کا انسان معاشرے کے ہر رکن کی حیثیت سے اکتساب کرتا ہے اور جن کے برتنے سے معاشرے کے متضاد و مختلف افراد اور طبقوں میں اشتراک و مماثلت وحدت اور یک جہتی پیدا ہو جاتی ہے ۔" (ص ۴۶)

5. Hakim, Dr. Elbghir Sudani, The Culture Structure of Islam, International Islamic Colloquium papers, 1957, 58, p.10, Punjab University, Lahore 1960.

۶ ۔ ولی الدین میر ڈاکٹر ، " اسلامی تہذیب " عالمی کلوکیم پیپیرز ۵۷ - ۱۹۵۸ء ص ا جامعہ پنجاب لاہور ۱۹۶۰ء ۔

۷ ۔ انسائیکلو پیڈیا آف فلاسفی ص ۲۷۳ ، ۲۷۴

۸ ۔ ایضاً

۹- جالبی، ڈاکٹر جمیل، پاکستانی کلچر، ایسٹ پبلشرز لمیٹڈ کراچی بار سوم ۱۹۷۳ء، ص ۲۷-

۱۰- ایضاً

11. Tylor, E.B., Primitive Culture, London, 1871, Vol. VII, P.7.

12. Ibid.

13. Ibid.

۱۴- انسائیکلوپیڈیا آف فلاسفی ص ۲۷۴

۱۵- ایضاً

۱۶- ایضاً

۱۷- ایضاً ص ۳۷۹

۱۸- جالبی، جمیل ڈاکٹر، پاکستانی کلچر ص ۳۲

۱۹- ایمرسن بحوالہ حکیم، خلیفہ عبدال، مقالات حکیم ص ۱۱۸، ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور-

۲۰- حکیم، خلیفہ عبدال، ہمایوں، لاہور، ماہنامہ، مدیر مولانا حامد علی خان تنوری "ثقافت" ۱۹۵۵ء

۲۱- حکیم، خلیفہ عبدال، مقالات حکیم، جلد اول ص ۱۷۸، ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور-

۲۲- ایضاً ص ۱۷۷

۲۳- حکیم، خلیفہ عبدال، مقالات حکیم جلد سوم ص ۱۱۵، ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور مرتبہ شاہد حسین رزاقی-

۲۴- ایضاً

۲۵ - جالبی، ڈاکٹر جمیل، پاکستانی کلچر ص ۴۷

۲۶ - جناح قائداعظم محمد علی، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ، ۸ مارچ ۱۹۴۴ء
قائداعظم کا پیغام مرتبہ سید قاسم محمود پاکستان اکیڈمی لاہور ص ۵۱، ۵۲
تاریخ اشاعت نامعلوم۔

۲۷ - جناح، قائداعظم محمد علی خطبہ اسلامیہ کالج پشاور ۱۳ جنوری ۱۹۴۸ء۔

۲۸ - ایضاً

۲۹ - جناح، قائداعظم محمد علی خطاب بار ایسوسی ایشن کراچی، ۲۵ جنوری ۱۹۴۸ء

۳۰ - حکیم، ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم۔ مقالات حکیم، جلد سوم ص ۱۱۸

۳۱ - ایضاً ص ۱۱۱

۳۲ - ایضاً ص ۱۲۵

۳۳ - ایضاً ص ۱۱۲

۳۴ - ایضاً

۳۵ - ایضاً ص ۱۲۳، ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور

۳۶ - آزاد، ابوالکلام محی الدین احمد، ہماری آزادی ترجمہ محمد مجیب ص ۵۴ مکتبہ
نامعلوم مقام وسن اشاعت نامعلوم۔

۳۷ - قطب سید شہید، معالم فی الطریق، ترجمہ جادہ و منزل از خلیل حامدی،
ناشر I.I.F.S.O. کویت ص ۲۹۹۔

۳۸ - حکیم خلیفہ عبدالحکیم، مقالات حکیم، جلد سوم، اقبال کا تصور ثقافت، ص ۱۵۱۔

باب پنجم

تصوّر سماج و ریاست

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے اپنے عمرانی فلسفہ کے ایک اہم تشکیلی عنصر سماج اور ترقی پذیر صورت ریاست کے بارے میں اپنی کتاب "اسلام کے نظریۂ حیات" کے باب "اسلامی مملکت کے اساسی اصول" میں خصوصیت کے ساتھ اس پر روشنی ڈالی ہے۔ اگرچہ اس نے نظام بندی کا وہ طریق اختیار نہیں کیا جو افلاطون، ٹامس مور، ہیگل اور مارکس نے کیا تھا مگر ان ہی متذکرہ فلاسفہ کی طرح اس نے ایک مثالی سماج اور ریاست کا نقشہ بتلانے میں ایک مخصوص نقطہ نظر اپنایا ہے۔ اس کا یہ نقطہ نظر کُلّی طور پر اپنا نہیں، اس کی روایت مسلم فلاسفہ سیاست کے ہاں موجود ہے مگر حکیم کا تعلق عقیدہ کی تجریدات سے نہیں، بلکہ نظریہ کی علمیت سے ہے اور اس میں روح عصر سے گہری واقفیت کا سراغ بھی ملتا ہے۔ جدید سماج اور جدید ریاست کا ادارہ تدریجی ترقی کے مختلف مراحل سے گزر کر دورِ حاضر میں دو واضح ترین صورتوں میں متشکل ہوا ہے۔ ایک انفرادیت کی بنا پر سرمایہ داریت اور دوسرے اجتماعیت کی بنا پر اشتمالیت کے سماج کی شکل میں۔ دونوں نظاموں کا مطمح نظر صداقت کی یافت اور انسانی مسرت کے حصول کو انسان کیلئے ارزاں کرنا ہے اور دونوں مدعی ہیں کہ وہ انسانی فطرت کی اساس پر اپنی اُٹھان رکھتے ہیں۔

دونوں نظاموں میں حسن و قبیح کے پہلوؤں کے باوجود انتہا پسندیت اور متعصب انداز کی سوچ نے ان کے توازن کو مجروح کر دیا ہے۔ دوسرے ان دونوں نظاموں نے حیات کو کُلّی طور پر سمجھنے کی بجائے اس کی جزئیات کے حوالے سے جاننے اور اپنانے کی کوشش کی ہے۔ اس لیے یہ نظامات انسانی مسرت میں اضافہ کرنے کی بجائے اسے مجروح کرنے کا باعث ہوئے ہیں۔ سرمایہ داریت بھی مساوات کی مدعی ہے اور اشتراکیت بھی مگر ان دونوں میں بعد المشرقین ہے۔ وجہ یہ ہے کہ سرمایہ داریت نے اپنی اس مساوات کو پورے سماج کی اساس بنا کر پورے سماجی نظام کی اُٹھان اس مساوات پر قائم نہیں کی بلکہ اپنی مساوات کو محض سیاسی نظم کی حد تک رکھا، فرد کو سیاسی طور پر اپنے جمہوری اداروں اور بنیادی حقوق کے لیے مساوات تو فراہم کی مگر معاشی طور پر اسے آزاد مسابقت کے حوالے کر کے عدم مساوات اور بے راہ روی کی ایسی راہ کی طرف دھکیل دیا جس کے باعث اس کے سیاسی مساوات کے نظام کے ثمرات بے نتیجہ رہے۔ ارتکازِ زر جب چند ہاتھوں میں منجمد ہو کر رہ گیا تو اس سیاسی مساوات کے کھلونے سے عام لوگوں کو بہلانے کا کام لیا گیا اور اپنی بتیسی عوام کی رگوں پر جما دی۔ تب اس نظام کی کوکھ سے ایک نئے منتقمانہ ردّیے نے جنم لیا اور وہ ہے ـــ اشتراکیت۔

اشتراکیت سرمایہ داریت کے برعکس معاشی مساوات کے تصور پر متشکل ہوئی۔ اشتراکیت نے بھی اپنے تصورِ مساوات کو حیات کے پورے نظام پر پھیلانے کی ضرورت محسوس نہ کی۔

سرمایہ داریت نے بہ زعم خویش جس طرح یہ فرض کر لیا تھا کہ سیاسی مساوات ہی حیات کی تمام گتھیاں سُلجھا سکتی ہے، اسی طرح اشتراکیت نے بھی مغالطہ کیا اور یہ تصوّر پختہ کرنے میں اپنی تمام تر صلاحیتیں کھپا دیں کہ معاشی عوامل ہی پوری حیات کے ہر پہلو کا تعین کرتے ہیں۔ اسی طرح کی ایک غلطی فرائڈ نے کی تھی۔ اس نے جنس کو تمام انسانی سرگرمیوں کا محور قرار دے دیا تھا۔ بزعم خویش مارکس نے یہ فرض کر لیا تھا کہ محض معاشی مساوات کی

بنیاد پر انسانی سماج کی تشکیل ہی سے انسانی مسرّت کا جھرنا پھوٹے گا۔ یہ نقطہ نظر محض مارکس کی جزویت پسندی اور حیات کی پیچیدگی سے عدم تفہیم کی چغلی کھاتا ہے۔ سرمایہ داریت کے خلاف اشتراکیت کے منتقمانہ جذبات نے صرف سرمایہ داریت معاشی عدم مساوات کے تصوّر کے خلاف ہی بغاوت کو فروغ نہ دیا بلکہ اس سے سرمایہ داریت کے ان محاسن سے بھی قطع تعلق کر لیا جو مساوات کے اصُول پر سیاسی پہلوؤں میں اختیار کیے تھے۔ معاشی سطح پر مساوات قائم کر کے سیاسی سطح پر پرولتاریہ کے نام پر ایک پارٹی یا دُوسرے الفاظ میں ایک مخصوص طبقے یا گروہ کی آمریت قائم کر دی گئی اور سیاسی عدم مساوات کے ذریعے ایک بدترین نراجیت کو جنم دیا۔ اس کا روح عصر کے تقاضوں سے دُور کا بھی واسطہ نہ تھا۔ سرمایہ داریت کا تضاد یہ تھا کہ اس نے سیاسی مساوات کو اپنا کر معاشی آزادانہ مسابقت کے ذریعے اقتصادی عدم مساوات کو قائم رکھا جس کی بنا پر اشتراکیت کو فروغ ہوا۔ اشتراکیت کا تضاد یہ ہے کہ اس نے معاشی مساوات کے قیام کے نام پر سیاسی عدم مساوات کو قائم کیا اور ایک مخصوص طبقے کی آمریت کو انسانی سماج پر مسلّط کر دیا جس کو انسان صدیوں کی جدّوجہد کے ذریعے اتارنے کی کوشش میں سرگرم تھا۔ اشتراکیت کا یہ تضاد ایک نئے ردّعمل کو جنم دے گا۔

آج کی فلاحی ریاستوں میں اور مخلوط معیشت کے تصوّر میں کسی حد تک جدید سماج کے انسانوں نے اشتراکیت اور سرمایہ داریت کے ادغام سے خلیج کو پاٹنے کی کوشش کی ہے۔ تضادات محض معاشی اور سیاسی میدان میں نہیں دُوسرے دوائرِ حیات میں بھی ہیں اس لیے جب تک پوری حیاتِ انسانی کو اصول مساوات کی بنیاد پر منضبط نہیں کیا جاتا۔ انسانی مسرّت کا خواب شرمندہ تعبیر نہیں ہو سکتا۔

مارکسی نظام میں جو مابعد الطبیعیات موجود ہے اس میں کائنات کی مابعد الطبیعیات اور مابعد الطبیعیاتی حقائق میں بھی شدید تضادات ہیں۔ جب تک فطرتِ کائنات یا

کائناتی مابعد الطبیعیات اور انسانی سماج کی مابعد الطبیعیات تضادات سے پاک ہو کر متوازن اور ہم آہنگ نہیں ہوتیں۔ انسانی سماج میں حصولِ مسرت کی آرزو تشنۂ تکمیل رہے گی۔

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کے نزدیک اگر اسلام کی بنیاد اور اصول کی فلاسفی پر انسانی سماج کی تشکیل کی جائے تو سرمایہ واریت اور اشتراکیت کے یہ تضادات بھی باقی نہ رہیں گے اور فطرت اور انسانی سماج کی مابعد الطبیعیات میں توازن اور ہم آہنگی کی فضا قائم ہو سکے گی۔ اسلام کے عمرانی نظام میں نہ تو انفرادیت کو اجتماعیت پر قربان کیا گیا ہے اور نہ اجتماعیت کو انفرادیت کی بھینٹ چڑھا دیا گیا ہے بلکہ انفرادیت اور اجتماعیت دونوں کو اسلام کے عمرانی فلسفہ میں متوازن اور ہم آہنگ کر دیا گیا ہے۔ نیٹشے، فشٹے اور کامٹ کی طرح اسلام میں فرد کا سماج اور سماج کا فرد دشمن اور حریف نہیں بلکہ اسلام میں دونوں ایک دوسرے کے بہی خواہ اور ایک دوسرے کی تعمیر و ارتقاء میں معاون ہیں۔

یہاں یہ واضح کرنا ضروری ہے کہ سماج اور ریاست دونوں تصورات کئی اختلافات کے باوجود ایک دوسرے کے قریبی تصورات ہیں۔ لہٰذا ریاست کا ارتقاء ہی سماج کا ارتقا ہے اور سماج کا ارتقا ہی ریاست کا ارتقا ہے۔ ریاست دراصل سماج کی ایک اعلےٰ ترین اور بلند ترین معاشرتی تنظیم ہے۔ اس کی بنیادی غرض و غایت معاشرے میں نظم و ضبط قائم رکھنا ہے۔ جب بھی کوئی سماج اعلیٰ مقاصد کا تعین کر کے خود کو منظم کرنے کی تدبیر کرے گا وہ لازمی طور پر ریاست کی شکل میں متشکل ہوگا۔ معاشرہ یا سماج ریاست پر فوقیت رکھتا ہے کیونکہ پہلے سماج وجود میں آتا ہے اور اس کے بعد سماج جب اپنی تنظیم چاہتا ہے تو وہ خود کو ریاست کی صورت میں منضبط کر لیتا ہے۔ سماج ہی کی ارتقائی صورت ریاست ہے۔ سماج یا معاشرہ کئی ریاستوں میں منقسم ہو سکتا ہے۔ جس طرح اسلامی معاشرہ کئی ریاستوں میں بٹا ہوا ہے۔ اسی طرح ایک ریاست میں بھی کئی معاشرے ہو سکتے ہیں ہندوستان میں عیسائی معاشرہ، ہندو معاشرہ، سکھ معاشرہ اور مسلم معاشرہ موجود ہے معاشرے

کی بنیادوں میں سے مشترکہ مقاصد نظریہ حیات، مذہب، نسلی، لسانی اور علاقائی حدود کوئی سی بھی بنیاد وجہ اتحاد بن سکتی ہے۔ کوئی منتظم اور منضبط معاشرہ بغیر ریاست کے وجود پذیر ہو سکتا ہے؟ سوائے اشتراکیت کے کسی مفکر کا جواب اثبات میں نہیں۔ خلیفہ حکیم بھی سماج کے لیے ریاست کو لابدی تصور کرتا ہے اور مملکت کے قیام کو ناگزیر قرار دیتا ہے[۲]۔ اشتراکی مفکر اینگلس کا خیال اس سے قطعی طور پر مختلف ہے۔ اس کے خیال میں ریاست تدریجی ارتقا کے ذریعے وجود پذیر ہوئی ہے۔ یہ فریڈرک ہیگل کی "ریاست" کی طرح ازلی ادارہ نہیں لہٰذا یہ ادارہ مٹ سکتا ہے۔

"ریاست ازل سے نہیں چلی آ رہی ہے۔ ایسے بھی سماج ہوتے ہیں۔ جنہوں نے ریاست کے بغیر اپنا کام چلایا اور اس میں ریاست اور ریاستی اقتدار کا تصور بھی نہیں پایا جاتا تھا۔ اقتصادی نشوونما کی ایک خاص منزل پر سماج لازمی طور پر طبقوں میں بٹ گیا اور اس تفہیم کی ایک خاص منزل پر سماج لازمی طور پر طبقوں میں بٹ گیا اور اس تقسیم کی وجہ سے ریاست کا وجود ضروری ہو گیا۔ اب ہم تیزی سے پیداواری نشوونما کی اس منزل کی طرف بڑھ رہے ہیں[۳]۔ جس میں ان طبقوں کا زندہ رہنا نہ صرف یہ کہ ضروری نہیں رہے گا بلکہ پیداوار کے راستے میں ایک رکاوٹ بن جائے گا۔ تب وہ اتنے ہی لازمی طور پر مٹ جائیں گے جتنے لازمی طور پر وہ پہلے کے ایک دور میں پیدا ہوئے تھے۔ ان کے مٹنے کے ساتھ ساتھ ریاست بھی لازمی طور پر مٹ جائے گی۔ جو سماج مال پیدا کرنے والوں کے آزاد اور مساوی تعاون کی بنیاد پر پیداوار کو منظم کرے گا وہ سماج ریاست کی پوری مشین کو اٹھا کر وہاں رکھ دے گا۔ جہاں تب اس کا رکھا جانا زیب دے گا یعنی وہ ریاست کو ہاتھ کے چرخے اور کانسے کی کلہاڑی کی طرح آثار قدیمہ کے عجائب گھر میں رکھ دے گا"۔

کیا سماج کا ادارہ بھی مٹ سکتا ہے؟ اگر اینگلس کی منطق پر یقین کیا جائے تو شاید وہ بھی کسی وقت بورژوائی طبقات کے ہاتھوں آلہ جبر بن جائے اور اشتراکی ...

مٹانے کے درپے ہو جاتی اور روسو کی طرح فطری زندگی کو تمام تر انسانی حسن کا پیکر بنا کر پیش کریں مگر چونکہ فطرت کی جدلیات الٹی نہیں چلیتیں لہٰذا فلسفہ ارتقا میں کسی رُو سے ایسا ہونا ممکن نہیں۔ زمان کے دولابی اور تاریخ کے دوری چکر کی مثال بھی اس طرح نہیں ہوتی جیسی کہ پروفیسر علی عباس جلال پوری نے ویکو (Vico) کے تصور تاریخ کی توضیح کرتے ہوئے اور اسے ہدفِ تنقید بناتے ہوئے اپنی کتاب "عام فکری مغالطے" میں اس بنا پہ دی ہے کہ تاریخ ایک ہی دائرے میں گھومتی ہے[۵] بلکہ اس کے برعکس تاریخ کا دوری چکر ارتقائی اور وسعت پذیر بھی ہوتا ہے اس کی شکل یوں ہوتی ہے۔

پروفیسر علی عباس کے ویکو کے تاریخ کے

دوری چکر کا تصور دوری چکر کا تصور

جیسا کہ حواشی میں علی عباس جلال پوری ہی کے مضمون سے دیئے گئے اقتباسات سے مترشح ہوتا ہے خود ویکو جب یہ کہتا ہے کہ تاریخ کا چکر دولابی یا دوری ہوتا ہے تو اس کی مراد ہماری دی گئی شکل نمبر ۱ کے دائرہ کی طرح نہیں ہوتی بلکہ شکل نمبر ۲ کی طرح ہوتی ہے کیونکہ اس کے الفاظ (جیسا کہ خود علی عباس نے لکھے ہیں) یہ بھی ہیں کہ "تاریخ کے اس چکر میں "اتنا فرق ضرور ہوتا ہے کہ اس میں سابقہ تمدن کی قدروں کا شمول بھی ہو جاتا ہے (ص ۱۶۱) اس طرح یہ چکر شکل نمبر ۲ کی صورت میں تبدیل ہو جاتا ہے۔

علی عباس کا خیال ہے کہ

"جب عمل تاریخ کی گردش دولابی ہو گی تو ارتقا کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کیونکہ عمل ارتقا تو خطِ مستقیم پہ ہی ممکن ہوتا ہے دائرے میں ترقی کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔[۶]

یہ خود ایک مغالطہ ہے۔ اسی طرح اینگلس کا یہ سمجھنا کہ تاریخ خود کو دہرائے گی اور ریاست کو ختم کر کے ریاست سے قبل کی سطح پہ آ جائے گی۔ ایک فکری مغالطے اور تاریخ

کے عمل اور ارتقا کی منطق سے عدم واقفیت پر مبنی ہے۔ یہ کہنا بے جا نہیں کہ ریاست کبھی ختم نہ ہو گی اور یہ ادارہ ناگزیر طور پر موجود رہے گا۔ البتہ تاریخ کے ارتقا کے ساتھ ساتھ یہ نئی نئی صورتیں اختیار کر کے انسانی سماج کو بہتر سے بہتر طور پر منضبط کرنے میں اپنا کردار بھی ادا کرتا رہے گا۔

قدیم یونانی مفکرین ریاست اور معاشرے میں کوئی فرق روا نہیں رکھتے تھے[۵]۔ وجہ یہ تھی کہ اس وقت ریاست اتنی پیچیدہ صورت میں موجود نہ تھی اور نہ علم سیاسیات ابھی پورے طور پر منضبط ہوا تھا۔ بعد میں ریاست اور سماج میں مندرجہ ذیل تفریق قائم کر دی گئی۔

۱۔ "ریاست کے مقابلے میں معاشرہ ایک وسیع تر تنظیم ہے۔ ریاست صرف ایک مقصد کے لیے بنائی جاتی ہے (یعنی سیاسی مقصد کے لیے) لیکن معاشرہ مختلف مقاصد کے لیے وجود میں آتا ہے۔ یہ ایک ایسی تنظیم ہے جس کی غایت عالمگیر مقاصد کو حاصل کرنا ہے۔ اس طرح ریاست معاشرہ کا ایک جزو ہے[۶]"

۲۔ "معاشرہ ریاست سے پہلے وجود میں آیا ہے۔ یہ اس وقت بھی موجود تھا جب ریاست کا کوئی ڈھانچہ تیار نہیں ہوا تھا۔ معاشرے میں منظم اور غیر منظم ہر قسم کی انسانی جماعتیں پائی جاتی ہیں، لیکن ریاست کے لیے تنظیم ایک ضروری خصوصیت ہے۔ بغیر حکومت کے ریاست نہیں بنتی ہے[۹]، جبکہ معاشرہ حکومت کے بغیر اور ریاست کے بغیر بھی موجود ہو سکتا ہے اور قائم بھی رہ سکتا ہے۔

۳۔ "ریاست ایک علاقائی تنظیم ہے لیکن معاشرہ علاقے کا پابند نہیں۔ مخصوص خطۂ ارض کے بغیر بھی معاشرے کا وجود قائم رہ سکتا ہے اور وہ ریاستوں کی حدود کو نظر انداز کر سکتا ہے۔ مثلاً اسلامی معاشرہ میں

تمام دنیا کے مسلمان شامل ہیں لیکن ریاست کا تصور بغیر علاقائی حدود کے ممکن نہیں ۱۰؎"

۴- "معاشرہ کے احکام رسم و رواج کی شکل میں پیش کیے جاتے ہیں لیکن ریاست کا اقتدار ان قوانین کے ذریعہ ظاہر ہوتا ہے، جسے حکومت نافذ کرتی ہے۔ اگر کوئی شہری قانون کی خلاف ورزی کرے تو ریاست اس کے خلاف طاقت کا استعمال کرتی ہے اور اسے سزا دیتی ہے۔ معاشرہ صرف اخلاقی دباؤ یا ناپسندیدگی اور بے تعلقی کے اظہار ہی سے کام لے سکتا ہے۔ معاشرے کے پاس اپنے اصول و ضوابط منوانے کے لیے کوئی جبری طاقت نہیں ہوتی ۱۱؎"

۵- "ریاست کی رُکنیت لازمی ہوتی ہے۔ ہر فرد کسی نہ کسی ریاست سے ضرور وابستہ ہوتا ہے۔ اگر وہ ایک ریاست سے قطع تعلق کرے تو کسی دُوسری ریاست کا رکن بننا پڑتا ہے، لیکن معاشرہ کی رکنیت جبری نہیں اختیاری امر ہے۔ کسی شخص کو معاشرے کا رُکن بننے پر مجبور کیا جا سکتا ہے ۱۲؎"

سماج اور ریاست میں فرق کے باوصف سماج اور ریاست کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔ سماج ہی نے ریاست کو جنم دیا۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ سماج ریاست کے ذریعے خود کو منضبط، مستحکم اور ترقی پذیر رکھے اور سماج کے مختلف ارکان کے مابین پیدا شدہ مسائل و اختلافات کو ختم کرنے کے لیے مستحکم اور پائیدار بنیادوں پر ایک ذمہ دار ادارے کی شکل میں اپنے فرائض انجام دے۔ بارکر (E.Barker) نے سماج اور ریاست کے ناگزیر تعلق کی وضاحت کی ہے۔

"معاشرے کی تنظیم ریاست ہی کی بدولت قائم رہتی ہے اور اگر اس کو اسی طرح کا سہارا حاصل نہ ہو تو اس کا وجود برقرار نہیں رہ سکتا۔ ریاست معاشرے کے افراد کو متحد رکھتی ہے اور ان کے طرز عمل کی رہنمائی کے لیے اصول وضع کرتی ہے۔ جن کی پابندی ان پہ لازمی ہوتی ہے۔ لیکن پُرامن اور منظم معاشرہ ریاست کی مدد کے بغیر قائم نہیں رہ سکتا۔"

سماج اور ریاست کے ناگزیر تعلق کی بنا پہ ہم جب معاشرے کے ارتقا کی بات کریں گے تو اس سے ریاست کا ارتقا اور جب ریاست کے ارتقا کی بات کریں گے تو اس سے سماج کا ارتقا بھی متصور ہو گا کیونکہ ریاست اور سماج اپنے ارتقا کا ایک ہی طریق رکھتے ہیں۔

مختلف فلاسفہ تاریخ نے سماج یا ریاست کے ارتقا کی مختلف تعبیرات کی ہیں اور اس ارتقا کے ساتھ ساتھ ریاست کی تعریفیں بھی بدلتی چلی گئی ہیں۔ ریاست کی ابتدا کے بارے میں عام طور پہ پانچ تعبیرات ملتی ہیں جو درج ذیل ہیں:

۱۔ نظریۂ تخلیق ربانی The Divine Origin Theory خدا اس نظریے کی رُو سے ریاست کا حکمران مقرر کرتا ہے۔ حکمران اپنے اعمال و افعال کے لیے رعایا کے سامنے نہیں بلکہ خُدا کے سامنے جواب دہ ہیں۔ انگلستان کا بادشاہ جیمز اوّل جو Stuart خاندان کا بانی اور پہلا بادشاہ تھا اور جو ۱۶۰۳ء میں تخت نشین ہُوا۔ اپنی کتاب میں لکھتا ہے:

"بادشاہ خُدا سے براہِ راست اقتدار حاصل کرتا ہے اِس لیے وہ قانون اور رعایا سب سے افضل ہے۔ وہ صرف خدا کے سامنے جواب دہ ہے اور ہر قسم کی قانونی پابندی سے آزاد ہے۔ اس پر صرف اخلاقی پابندی

خدا کے سامنے عائد ہوتی ہے کہ وہ رعایا پر اچھی طرح حکومت کرے۔
بادشاہ قانون بناتا ہے۔ قوانین بادشاہ نہیں بناتے۔ حکمران ہر فرد کا
آقا ہے اور اس کی موت اور زندگی پر اس کو اختیار حاصل ہے۔"[۱۴]

یہ نظریہ بنیادی طور پر غلط ہونے کی بنا پر زوال کی لپیٹ میں آئے بغیر نہ رہ سکا۔
اس لیے کہ ریاست خدا نے نہیں بنائی تھی بلکہ ریاست تو تدریجی اور ارتقائی مراحل سے گزر
کر وجود میں آئی۔ پھر اس نظریے کی آڑ میں بادشاہوں کی مطلق العنانیت نے انسانیت پر نہایت
بھیانک ظلم ڈھائے۔ اس وسیع پیمانے پر استحصال نے معاہدہ عمرانی کے نظریہ کو جنم دیا۔
۲۔ معاہدہ عمرانی کا نظریہ۔ یہ نظریہ سب سے قبل تھامس ہابس Thomas Hobbes
نے ۱۶۵۱ء میں اپنی کتاب The Leviatra میں پیش کیا۔ اگرچہ اس کا مقصد
Stuart حکمرانی کو فلسفیانہ منطقی اور عقلی جواز دینا تھا مگر اسی نظریے نے ریاست کے
نظریہ تخلیقِ ربانی کو ہلانے کا کام کیا۔[۱۵] اس نظریے کا دوسرا سب سے بڑا علمبردار جان لاک
تھا جو (۱۷۰۴ء۔ ۱۶۳۲ء) میں گزرا ہے۔ اس نے یہ نظریہ اپنی کتاب Two Treatises
of Civil Government میں پیش کیا اس کا مقصد بھی ۱۶۸۸ء کے انگلستان
کے شاندار انقلاب Glorious Revolution اور آئینی بادشاہت کی حمایت
تھا۔ یہ نظریہ انگلستان میں آئینی اور جمہوری حکومت کے قیام میں سنگِ میل کی حیثیت سے
ابھرا۔[۱۶] تیسرا نظریہ اٹھارویں صدی کے فرانسیسی مفکر اور مصلح روسو نے پیش کیا۔ روسو نے
حکمرانوں کو مقتدر اعلیٰ نہیں بلکہ جماعت کو بنایا اور اس طرح فرد کو اقتدار اور رعایا دونوں
میں شامل کر دیا اور اس نے عوام کی حاکمیت Popular Soverignity کا
تصور پیش کیا۔

عمرانی معاہدہ میں تینوں مفکرین نے ملوکیت کے برعکس قانون اور اس کے حوالہ سے عوام
کی حاکمیت کی راہ ہموار کی۔ بعد کے دو مفکرین نے واضح الفاظ میں اقتدارِ اعلیٰ کا مالک عوام

کو قرار دیا اور بادشاہ کو اقتدار اعلیٰ کا محض شارح اور نافذ کرنے والا قرار دیا۔ تینوں مفکرین عمرانی معاہدہ کو پیش کرتے ہیں مگر تینوں کی تفصیلات اور جزئیات میں فرق ہے۔ یہ فرق دراصل ان کے عہد، حالات اور زمانی بُعد کو واضح کرتا ہے۔ روسو کے نزدیک قدرتی حالت کا زمانہ بہترین دَور تھا۔ سادگی، امن، سکون، آزادی اور مساوات اس کی خصوصیات تھیں مگر آبادی کے فروغ نے صورتِ حال بدل دی۔ نجی جائیداد کا رواج ہو گیا اور امیر و غریب کے طبقات نے جنم لیا یُوں کئی تنازعات اُٹھ کھڑے ہوئے۔ اس بدامنی سے تنگ آ کر مجبوراً لوگوں نے معاہدہ کر کے معاشرہ اور ریاست کی بنیاد رکھی اور اپنے فطری حقوق سے دستبردار ہوئے مگر یہ دستبرداری جماعت کے لیے تھی۔ فطری آزادی کی جگہ شہری آزادی نے لے لی، مقتدر اعلیٰ فرد کی بجائے جماعت قرار پائی۔

جرمی بینتھم Bentham جو نظریۂ افادیت کا شارح اور علمبردار ہُوا ہے اس نے معاہدہ عمرانی پہ شدید تنقید کی ہے۔ وہ اِنسانی سماج کی بنیاد افادیت پسندی کو قرار دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ رنج یا مسرّت دُکھ یا چین اِنسان کے دو بڑے کار فرما ہیں جو اس کی معاشی، اخلاقی اور سیاسی اقدار کی رہبری کرتے ہیں۔ ہر انسان کی خواہش ہوتی ہے کہ اس کو کسی قسم کی تکلیف نہ ہو اور وہ تکلیف و الم سے دُور رہے اور اسے مسرت اور خوشی حاصل ہو۔ لذّت Pleasure کی موجودگی اور تکلیف وہ الم Pain کی عدم موجودگی ہی مُسرّت ہے کیونکہ خوشی حاصل کرنا اور تکلیف و الم سے دُور رہنا، ہر اِنسان کی فطری خواہش ہے۔[۱۷]

بینتھم معاہدہ عمرانی کی مخالفت کرتے ہوئے کہتا ہے۔

"ایسی ریاست عوام کے کسی معاہدہ کی وجہ سے وجود میں نہیں آئی۔ بلکہ ریاست کی بنیاد اطاعت کی عادت ہے اور ریاست یا حکومت صرف افادیت کے اصُول پر قائم ہے۔"[۱۸]

اس کے مطابق

"انسان کو تجریدات یعنی کلیسا، مملکت اور سیاسی فریق بندی کے فلسفیانہ خیالات سے کوئی سروکار نہیں ہوتا بلکہ اس کو اپنے ہم جنس کے حقوق و فرائض کا پورا احساس ہوتا ہے۔ ہر شخص میں لذت والم کا احساس ہوتا ہے لہٰذا افراد ایک خاص شخص یا افراد کی جماعت کی اطاعت کرتے ہیں اور یہ تمام افراد مل کر ایک سیاسی معاشرے کی بنیاد ڈالتے ہیں۔"

اگرچہ اس نظریہ نے انسانی تاریخ کی بڑی خدمت کی اور ملوکیت کی جڑوں کو ہلانے میں اہم کردار ادا کیا، مگر یہ انتہائی ناقص ہے۔ تاریخی طور پر اس کا کوئی سراغ نہیں ملتا کہ کبھی ایسا ہوا ہو۔ نہ لوگ اس عہد میں اتنے باشعور ہو سکتے تھے کہ اس طرح مشاورت سے معاہدے کریں۔ پھر قدیم عہد میں کبھی ایسی آزادی موجود نہ تھی جس کا روسو اور لاک نے ذکر کیا ہے۔ یہ معاہدہ اس لحاظ سے خطرناک بھی ہے کہ ریاست اور حکومت کے ہاتھ میں یہ جواز دے دیتا ہے کہ انھوں نے خود ہی معاہدہ کیا اس لیے اب اس کو خود ہی بھگتیں بھی۔ اس نظریے کی رُو سے ریاست خود بھی ایک ایسی شے لگتی ہے جسے افراد نے مصنوعی طرز پر تاریخ کے کسی عہد میں وضع کیا ہو حالانکہ ایسا کبھی نہیں ہوا۔

۳۔ نظریہ جبر Force Theory اس کی رو سے ریاست جبر اور قوت کے استعمال کا نتیجہ ہے۔ طاقت وروں نے جب کمزوروں کو زیرنگیں کیا تو ریاست وجود میں آئی۔ اوپن ہمیر اور ہیوم اور جنکس اس نظریہ کا حامی ہے وہ لکھتا ہے:

"تاریخی اعتبار سے یہ ثابت کرتے میں ذرا بھی دشواری نہیں ہے کہ موجودہ قسم کی سیاسی جمعیتیں کامیاب جنگ وجدل کے نتیجہ میں وجود میں آئی ہیں۔[۲۲]"

آبادی میں اضافہ اور بقائے حیات کے ذرائع پر دباؤ کی وجہ سے فنونِ جنگ میں

ترقی ہوئی۔ماہرین جنگ کے اسی طبقے نے ریاست کی بنیاد اس وقت رکھی جب ایک جنگجو وسیع رقبہ پر قابض ہو گیا اور وُہ مستقلاً اس پر قابض رہنا چاہتا تھا۔

"تاریخی لحاظ سے اس کا مطلب یہ ہے کہ حکومت انسان کی جارحانہ کارروائی کا نتیجہ ہے اور ریاست کے آغاز کی وجہ انسان پر قبضہ اور تسلط، کمزور قبائل کی مملکت سے سلطنت کا بتدریج ارتقا اسی طریقِ کار کے تسلسل کو ظاہر کرتا ہے[۲۱]"

نظریہ جبر ریاست کی تشکیل اور ارتقا میں کسی حد تک صداقت کا حامل ضرور ہے مگر صرف اسی کو ریاست کے وجود کی وجہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ یہ بات حتمی ہے کہ ریاست کی تشکیل ارتقا اور ترقی میں طاقت کے علاوہ بھی کئی عناصر نے حصہ لیا۔ طاقت لوگوں کے اتحاد کا عارضی ذریعہ ہے۔ اگر یہی واحد ریاست کی تشکیل کی اساس ہوتا تو طاقت کے کمزور پڑنے کے باوصف بھی ریاست کیوں کر قائم رہتی ہے۔

۴۔ نظریہ پدری سری The Patriarchal نظریہ مادری سری Matriarechal Theory نظریہ پدری سری کا ملخص یہ ہے کہ ریاست کا آغاز زمانۂ قدیم میں کنبے Family سے ہوا۔ کنبے کا سربراہ مرد تھا۔ سرہنری مین Sir Henry Mains اس نظریے کا سب سے بڑا مؤید تھا[۲۲]۔ نظریہ مادرسری کے مُطابق سلسلہ نسب باپ کی نسبت سے نہیں بلکہ قدیم معاشروں میں ماں کی نسبت سے چلتا تھا[۲۳]۔ نظامات پدرسری یا مادرسری گرچہ دنیا میں دونوں موجود رہے ہیں اور اب بھی موجود ہیں[۲۴]۔ انہیں ریاست کی ارتقائی منازل یا محرکات کہنا تو مناسب ہے مگر محض انہیں ہی ریاست کے وجود کا واحد سبب قرار دینا مناسب نہیں۔ یہ ایک ایسی بات ہے جس کا واضح ثبوت کہیں بھی نہیں ملتا کہ سماج کی ابتدا اس طرح ہوئی ہو۔ سماج کی تشکیل میں کچھ دیگر عناصر مثلاً جنگوں، مذہب اور سیاسی بیداری نے بھی اہم کردار ادا کیا۔ یہ کہنا زیادہ مناسب

ہے کہ ریاست ان میں سے کسی ایک وجہ کی بجائے ان تمام وجوہ کی بناء پر تدریجی، تاریخی یا ارتقائی منازل اور مراحل سے گزر کر آج کے ترقی پذیر مقام تک پہنچی ہے۔

۵۔ تدریجی یا ارتقائی نظریہ Gradual or Evolutionary Theory

یہ نظریہ اس بات پر اصرار کرتا ہے کہ ریاست کا ادارہ نہ تو خدائی ادارہ ہے جیسا کہ ہیگل کا اور دیگر فلاسفہ کا خیال تھا، نہ محض جبر ہی نے اس ادارہ کو جنم دیا، نہ یہ مادری یا پدری نظاموں ہی کا رہینِ منت ہے اور نہ یہ کسی عمرانی معاہدے کے تحت تشکیل پذیر ہوا، بلکہ یہ تاریخ کے وسیع پس منظر میں انسانوں کے عمرانی الطبع ہونے کی بنا پر مختلف ادوار میں اس کی نشو و نما ہوئی اور اس میں مسلسل ارتقا ہو رہا ہے۔ اس ارتقا سے نئی نئی جہتیں اختیار کرتا چلا جائے گا، اس سے مارکس اور اینگلس کے اس تصوّر کی بھی نفی ہوتی ہے کہ کسی مقام پر یہ ادارہ ختم ہو جائے گا۔ حالانکہ یہ تو نت نئی صورتیں اختیار کرے گا مگر مکمل یا جزوی طور پر ختم نہیں ہو گا۔ ڈاکٹر لیکاک Dr. Leacock تاریخی یا ارتقائی نظریہ کی بابت لکھتا ہے۔

"اس سے مُراد یہ ہے کہ ریاست کی تشکیل کا کوئی خاص وقت مقرر نہیں کیا جا سکتا۔ یہ کسی ایک تحریک یا منصوبہ کا پھل نہیں ہے۔ ریاست ایک اختراع نہیں ہے۔ یہ ایک نشو و نما ہے۔ یہ ایک ارتقا ہے اور ایک بتدریج عمل کا نتیجہ ہے جو انسان کی تمام معروف تاریخ کے دوران میں جاری ہے۔"[25]

ریاست کی اس تدریجی تشکیل میں جن عوامل نے نہایت اہم کردار ادا کیا وہ مندرجہ ذیل ہیں۔

(الف) قربت داری Kinship میکد آئیور کہتا ہے:

"قرابت داری نے معاشرہ کی تخلیق کی اور معاشرہ نے بالآخر ریاست بنائی۔"[26]

قرابت داری نے خاندان اور خاندان سے برادری اور برادری سے قبیلے کی صورت اختیار کی اور جب مذہبی، سیاسی، معاشی یا سماجی ضرورت کے تحت کوئی قبیلہ کسی خاص مقام پر جم گیا تو اس نے وہاں ایک نظام اور سیاسی ادارے ریاست کی شکل اختیار کی۔

(ب) مذہب Religion گٹیل GITTAL کہتا ہے:

"ریاست کی نشو ونما میں مذہب کی قدر وقیمت کا اندازہ لگانا مشکل ہے۔ سیاسی ارتقا کے قدیمی اور نہایت دشوار دور میں صرف مذہب ہی وحشیانہ بدنظمی پر قابو پا سکتا تھا اور تنظیم و اطاعت سکھا سکتا تھا۔"[۲۷]

مختلف ادوار میں گرچہ اس کی مختلف شکلیں رہی ہیں مگر ایک ہی مذہب کے حاملین میں تعارف، ہمدردی اور محبت کے جو جذبات ہوتے ہیں۔ اس میں مذہب کوئی محرک پیدا کرتے میں ناکام رہا ہے۔ گٹیل لکھتا ہے کہ

"فطرت کی پرستش وسیع علاقوں، منتشر اقوام اور ریاست کی بڑھتی ہوئی علاقائی بنیاد کے لیے زیادہ موزوں تھی۔ اس کی ترقی نے سابقہ خاندانی عبادت کے بقیہ ماندہ اثرات اور قبائلی عظیم شخصیتوں کی حکایات کے ساتھ مل کر قومی مذہب کی بنیاد رکھی اور حکومت اور قانون کا جواز پیش کیا۔"[۲۸]

مذہب، نہ صرف کہ عہدِ قدیم میں ہی ریاست کی بنیاد رہا ہے۔ عہدِ جدید میں بھی مذہب کے نام پر کئی ریاستیں معرضِ وجود میں آتی رہی ہیں۔

(ج) طاقت Force: مسلسل جنگ کے خوف نے اور مسلسل جنگوں میں حصہ لینے کی بنا پر لوگوں کو ایک مستقل سربراہ کی ضرورت محسوس ہوئی۔ ایک قبیلہ جب دوسرے قبیلہ پر حملہ کرتا تو اس کا علاقہ چھین لیتا اس پر مستقل قبضہ کی خواہش نے ریاست کو اور مفتوح قبیلہ کی عورتوں کو لونڈیاں بنانا ان سے جنسی مواصلت نے اور دیگر قبائل کے

مردوں کو غلام بنانے سے قبیلوں کو مزید وسعت ملی اور انہیں بڑی تیزی کے ساتھ بڑی بڑی ریاستوں اور راجدھانیوں میں منتقل کر دیا۔

7۔ سیاسی بیداری Political Consciousness اس کی تشریح کرتے ہوئے گیٹل کہتا ہے کہ

"ایک داخلی جذبۂ اتحاد نے سیاسی وجود کے لیے نفسیاتی بنیاد رکھی اور اس اتحاد کے اظہار نے ایک حکمران سیاسی تنظیم کی شکل میں ریاست قائم کی[29]"

اِنسان فطری طور پہ مدنی الطبع ہے۔ ابن خلدون اور ارسطو کے نزدیک انسان کی اسی فطرت نے اسے مجتمع یا گروہ کی شکل میں جمع کیا۔

"معاشرہ یا ہیئتِ اجتماعی اس فطرت کا کرشمہ ہیں جس طرح تمام نامی اور زندہ حقیقتیں ہیں اور ان پہ اسی نہج اور اسلوب سے فطرت کے قوانین کا اطلاق ہوتا ہے۔ جس طرح دُوسری زندہ اشیا پہ ہوتا ہے۔ معاشرہ اور تاریخِ انسانی کے بارے میں یہی وہ معروضی اور سائنسی اسلوبِ فکر ہے[30]"

مزید وہ کہتا ہے کہ

"معاشرہ و ریاست کی بقا و فنا کے اصُول یا عوامل کہیں باہر سے لا کر عاید نہیں کیے جاتے بلکہ ہر معاشرہ خود اپنی فطرت اور مزاج میں ان قوانین و عوامل کا حامل ہوتا ہے۔ وہ قوانین اور عوامل خود اس کی تعمیر میں مضمر ہوتے ہیں[31]"

(۸) ٹیکنالوجی کی ترقی۔ ٹیکنالوجی کی ترقی اور ارتقا نے بھی اِنسان کو ریاست کی تشکیل کی طرف مائل کیا۔ قدیم اِنسان پھل، پتّوں اور جڑوں پہ گزر اوقات کرتا اور غاروں

اور درختوں میں رہتا تھا مگر جب اس نے پتھر اور لوہے کے اوزار بنائے، مچھلی کو اور دوسرے شکار کو بھون کر کھانے، تیر کمان بنانے، زرعی آلات ایجاد کرنے کے بعد ٹیکنالوجی کے ابتدائی دور میں قدم رکھا تو اسے ضرورت محسوس ہوئی کہ وہ نئی سیاسی اور سماجی تیکنیک سماج اور ریاست کو بھی وجود میں لائے۔

(ی) اقتصادی محرکات: اس موضوع پر سب سے زیادہ اصرار مارکس اور اینگلس اور دونوں کے اتباع میں لینن نے کیا۔ اس سلسلے میں اینگلس مارگن سے رہنمائی حاصل کرتے ہوئے لکھتا ہے۔

"مارگن پہلا شخص تھا جس نے ماہر فن کی گہری واقفیت کے ساتھ انسان کے ماقبل تاریخی دور میں ایک مخصوص نظم و تربیت پیدا کرنے کی کوشش کی[۳۳]"

مارگن انسانی حالات پر اقتصادی دباؤ کے بارے میں لکھتا ہے کہ

"عالم فطرت پر انسان کی ساری برتری کا دارومدار اس بات پر ہے کہ ذرائع زندگی کی پیداوار میں اس نے کتنی مہارت حاصل کی ہے۔ انسان ہی ایک ایسی ہستی ہے جس کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ اس نے غذا کی پیداوار پہ پوری قدرت حاصل کر لی ہے۔ انسانی ترقی کی بڑی منزلوں کا کم و بیش براہِ راست تعلق ذرائع زندگی کے وسیلوں کی توسیع کے ساتھ ہے[۳۴]۔"

مارگن تہذیب انسانی کی ابتدا اور ریاست کے ارتقا کی تقسیم تین ادوار میں کرتا ہے، جن سے گزر کر انسان نے تدریجی ارتقائی طریقے سے ریاست کا ادارہ

تشکیل دیا۔ اس کے نزدیک یہ تین عہد ہیں۔[۳۵]

۱۔ عہدِ وحشت ۔

۲۔ عہدِ بربریت اور

۳۔ عہدِ تہذیب ۔

ان میں سے ہر دور اینگلس نے تین ادوار پر مشتمل قرار دیا ہے۔ ہر دَور کا آغاز اینگلس کے نزدیک نئے اقتصادی صورتِ حال کے نتیجے میں اور عاملین پیدائش کے تغیرات کے سبب وجود پذیر ہوا۔ عہد وحشت کے تین ادوار ہیں۔
(الف) ابتدائی دور اینگلس کے الفاظ میں :

"یہ نسلِ انسانی کے بچپن کا دور، انسان ابھی تک اپنے ابتدائی مسکن یعنی گرم یا نیم گرم علاقوں کے جنگلوں میں رہتا تھا اور کم از کم ایک حد تک درختوں پر بسیرا کرتا تھا۔ یہی وجہ تھی کہ وہ اتنے دنوں تک بڑے بڑے شکاری جانوروں اور درندوں سے بچا رہا۔ پھل، گری دار میوے اور جڑیں، یہی اس کی غذا تھی۔ اس دور میں اس کا اصل کارنامہ یہ تھا کہ اس نے بولنا سیکھا۔[۳۶]"

(ب) دوسرا دور وُہ تھا جب کہ اِنسان نے اقتصادی ضرورت کے تحت نئے خوراک تلاش کی اور اپنی اقتصادی قلت یا تنگی کو نئے خوراک کے استعمال کے ذریعے دُور کیا۔[۳۷] اینگلس لکھتا ہے :۔

"اس کی ابتدا اس وقت سے ہوئی ہے۔ جب مچھلی (جس میں کیکڑے، گھونگھے اور دوسرے دریائی جانوروں کو بھی شامل کرتے ہیں۔ غذا میں کام آنے لگے اور آگ کا استعمال ہونے لگا۔[۳۸]"

یہ درمیانی دور تھا۔ عہد وحشت کے تیسرے دَور کی ابتدا نئے اقتصادی بلکہ

زیادہ موزوں الفاظ میں ذرائع پیدائش کی نئی تبدیلی سے ہوئی۔ اینگلس اس دَور کی بابت لکھتا ہے۔

"اس کی ابتدا تیر کمان کی ایجاد سے ہوئی جس کی وجہ سے جنگلی جانوروں کا گوشت غذا کا باقاعدہ جزو بن گیا۔ اور شکار کا عام رواج ہو گیا۔[۳۸]"

اِس دَور میں ایک اور نئی اقتصادی لحاظ سے اہم بات یہ ہوئی کہ انسان نے آلاتِ پیدائش میں عہد آفریں تغیر پیدا کیا۔

"تیر کمان اور اس کی تانت ایک پیچیدہ ہتھیار ہے جس کو ایجاد کرنے کے لیے بہت دنوں کے تجربے یا تیزی اور ذہانت کی ضرورت تھی اور اس لیے یہ بھی ضروری تھا کہ اس کے ساتھ بہت سی دُوسری ایجادوں سے بھی واقفیت ہو۔ اس ابتدائی دَور میں بھی لوگ گاؤں میں بسنے لگے۔ ذرائع زندگی کی پیداوار پر کسی حد تک قدرت حاصل ہو چکی ہے۔ لکڑی کے برتن بھانڈے بنائے جاتے ہیں . . . درخت کی چھال اور بید کی ٹوکریاں بنائی جاتی ہیں اور پتھر (حجر جدید) کے پالش کیے ہوئے چکنے اوزار بنائے جاتے ہیں پھر بڑی حد تک آگ اور پتھر کی کلہاڑی کی مدد سے درخت کا تنا کھود کر ناؤ اور ڈونگی تیار ہونے لگے اور کہیں مکان بنانے کی لکڑی اور تختے بھی کاٹے جانے لگے تھے۔[۳۹]"

یہ عہد جو عہدِ وحشت تھا ختم ہو گیا اور اس کے بعد عہدِ بربریت کا آغاز ہوا۔ عہدِ بربریت کے بھی تین ہی ادوار ہیں۔ پہلا دَور اس وقت شروع ہوا جب نئی اقتصادی ضرورت نے نئے اقتصادی آلات کو وجود بخشا، اینگلس لکھتا ہے کہ

"پہلے دور کی ابتداء مٹی کے برتن بنانے سے شروع ہوتی۔ دوسرے
دور کی ابتداء مشرق میں جانور پالنے اور مغرب میں
آب پاشی کے ذریعے غذائی پودوں کو کاشت کرنے اور
مکان بنانے اور ان کیلئے کچی اینٹوں اور پتھر کے استعمال سے
ہوتی ہے۔" [۴۰]

اور تیسرے دور جس کو اینگلس عہد بربریت کا آخری دور کہتا ہے اس کے بارے
میں لکھتا ہے کہ:

"اور آخری دور کی ابتداء کچے لوہے کو پگھلا کر صاف کیے جانے
سے ہوتی۔ اس عہد میں حروف تہجی سیکھنے کا فن ایجاد ہوا۔
اور ادبی تحریروں میں اس سے کام لیا جانے لگا تو رفتہ رفتہ
یہ دور ختم ہو کر تہذیب کے عہد میں مل گیا۔" [۴۱]

اینگلس کے نزدیک ان ادوار سے گزرنے کے بعد انسان ارتقاء اور تدریجی ترقی کے
ذریعے تہذیب کی منزل میں داخل ہوا۔ اور تہذیب کی اس پہلی منزل میں داخل
ہوتے ہوتے وہ ریاست کے ادارے کی تدوین کر چکا تھا۔ اس تدوین میں جس چیز
نے سب سے زیادہ فیصلہ کن کردار ادا کیا وہ خاندان تھا اور اس خاندان نے اس تدوین
کو ریاست کی صورت میں منتشکل کیا۔ مارگن کہتا ہے:

"خاندان ایک زندہ اور متحرک چیز ہے، وہ کبھی ایک حال پر
نہیں رہتا۔ جس طرح سماج نیچے سے اوپر کی طرف ترقی کرتا
ہے۔ اسی طرح خاندان بھی نیچے سے اوپر کی طرف ترقی کرتا رہا
اس کے برعکس ہم خاندانی نظام مجہول اور غیر متحرک چیز ہے
طویل وقفوں کے بعد خاندان میں جو ترقی ہوتی ہے وہ اس کا عکس

ہوتا ہے۔ ہم خاندانی کے نظام میں کوئی بڑی تبدیلی اس
وقت ہوتی ہے جب خاندان میں کوئی بڑی تبدیلی ہو چکی
ہو۔" [۴۲]

یہی خاندانی نظام مختلف شکلیں اختیار کرتا رہتا ہے۔ اینگلس لکھتا ہے کہ:

"خاندان کی یکے بعد دیگرے چار شکلیں ہوئی ہیں اور اب یہ
اس کی پانچویں شکل ہے۔" [۴۳]

یہی خاندان قبیلوں میں منتقل ہوتے۔ ایتھنز جہاں ریاست کا اولین ادارہ وجود میں آیا وہاں چار قبیلے چار ریاستوں کے وجود کا سبب بنے اور یہ سورماتی عہد کی بات ہے۔

"سورماتی عہد میں ایتھنز والوں کے چار قبیلے، اٹیکا کے الگ الگ
حصوں میں بسے ہوتے تھے ----- سبھی جگہ وہاں سورماتی
عہد کا دستور قائم تھا۔ عوامی اسمبلی، عوامی کاؤنسل اور بیسلیئس"۔ [۴۴]

اس نظام میں جس میں قبائل خود کو منظم کر لیتے تھے اور اپنا ایک دستور یا نظام وضع کر لیتے تھے گن کہا جاتا ہے۔ قبائل کے بعد ریاست سے قبل کی صورت انسانی سماج نے اینگلس کے بقول یہی اختیار کی۔ ایک وقت آیا جب یہ گن انسانی حاجت کے بالمقابل غیر موثر اور انسانی احتیاج کو پورا کرنے کے اہل نہ رہے، پھر ان گنوں کے دائرے ٹوٹنے لگے اور ریاست کی شکل میں متشکل ہونے لگے۔ اینگلس اس صورت حال کے بارے میں لکھتا ہے:

"اس سے گن دستور کے مختلف اداروں کے باقاعدہ کام میں
خلل پڑنے لگا اور سورماتی عہد میں ہی اس بات کی ضرورت
محسوس ہونے لگی تھی کہ کس طرح اس گڑبڑ کو دور کیا جائے

چنانچہ ایک نیا دستور بنایا گیا جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس کو تھیسئیس نے تیار کیا تھا۔ اس تبدیلی کی بڑی خصوصیت یہ تھی کہ ایتھنز میں ایک مرکزی ادارہ نظم ونسق قائم کیا گیا۔ مطلب یہ کہ کچھ ایسے معاملے جن کا انتظام ابھی تک قبیلے خود آزادی کے ساتھ کرتے تھے۔ اب سب قبیلوں کے اجتماعی یا مشترک معاملے قرار دیے گئے اور انہیں ایتھنز کی عام کاؤنسل کے سپرد کر دیا گیا۔" [۴۵]

"اس نظام سے ایتھنز کے سبھی شہریوں کو شہری کی حیثیت سے بعض حقوق اور بعض مزید قانونی تحفظات حاصل ہو گئے تھے۔ جو اس علاقے میں کام آسکتے تھے جو ان کے اپنے قبیلے کا نہیں تھا۔" [۴۶]

"تھیسئیس کی طرف ایک اور بات منسوب کی جاتی ہے اور وہ یہ کہ اس نے تمام لوگوں کو گن، فریٹری اور قبیلے کے فرق کو بھلا کر، تین طبقوں میں تقسیم کر دیا۔ یوپیٹرڈیز یعنی امراء اور شرفاء کا طبقہ، جیلوموروئی یعنی زمین کی کاشت کرنے والے لوگ اور ڈیمی ارجی یعنی کاشت کار یا مزارعین۔" [۴۷]

یہ گن اینگلس کے نزدیک تدریجی ارتقاء کے ذریعے ریاست کی تشکیل کا سبب بنے تھے، وہ لکھتا ہے:

"خاندان جو اپنی دولت کی وجہ سے بالکل طاقت ور ہو چکے تھے اپنے گنوں کے باہر ایک با اقتدار طبقے کی صورت میں متحد ہونے لگے تھے اور جو نئی ریاست جنم لے رہی تھی اس نے اقتدار

کے اس غصب کو جائز قرار دیا۔"[48]

ایتھنز کی شہری ریاستوں کے بارے میں وہ لکھتا ہے کہ:

"ایتھنز کے لوگوں میں ریاست کا ظہور جس طرح ہوا وہ عام طور پر ریاست بننے کی ایک ٹھیٹ مثال ہے کیونکہ اس کا ظہور وہاں ایک طرف تو خالص شکل میں ہوا جس میں بیرونی یا اندرونی تشدد نے کبھی دخل اندازی نہیں کی اور دوسرے وہ ریاست کی ایک نہایت ترقی یافتہ شکل جمہوری ریپبلک کا نمونہ ہے جو براہ راست گن سماج سے نکلی تھی۔"[49]

سیزر کے زمانے کے بارے میں لکھتا ہے کہ:

"سیزر کے زمانے سے قبیلوں کے وفاق بننے لگے ان میں سے بعضوں میں بادشاہ بھی رہنے لگے تھے۔"[50]

جرمنوں کے ہاں بھی ریاست کی تدریجی صورت یہی تھی وہاں:

"جرمن قبیلوں نے بھی مل کر جانیوں کی شکل اختیار کی اور ان کا وہی دستور تھا جو سورمائی عہد کے یونانیوں میں اور رومیلوں میں نام نہاد زمانوں میں پایا جاتا ہے۔"[51]

اینگلس اور مارکس اس بات کی شدید تردید کرتے ہیں کہ ریاست کوئی ماورائی ادارہ ہے جو اوپر سے مسلط کیا گیا ہو، ریاست کی جس مطلقیت پر ہیگل نے زور دیا تھا اینگلس اور مارکس کے بعد اس کا زور بھی ٹوٹ گیا۔ اور اس تصور کو فروغ ہوا کہ خود انسان کی طرح اور دیگر اشیاء اور اداروں کی طرح یہ ادارہ بھی اپنے ارتقائی اور تدریجی مراحل طے کر کے موجودہ صورت کو پہنچا ہے: یہ "عقل کا عکس" نہیں جیسا کہ ہیگل کا تصور تھا۔[52]

بلکہ یہ تو سماج کی نشو و نما کی ایک خاص منزل ہے۔

"اینگلس لکھتا ہے ریاست کوئی ایسی طاقت یا اقتدار نہیں ہے جو سماج پر اوپر سے مسلط کی گئی ہو اور نہ وہ "اخلاقی عین کی حقیقت" ہے اور نہ "عقل کا عکس" اور اس کی حقیقی صورت ہے جیسا کہ ہیگل کہتا ہے بلکہ یہ تو سماج کی نشو و نما کی ایک خاص منزل پر سماج کی پیداوار ہے یہ اس بات کا اعتراف ہے کہ سماج ایک ایسے اندرونی تضاد میں پھنس گیا جو حل نہیں ہو سکتا اور وہ ایسی مخالفتوں اور دشمنیوں میں الجھ گیا ہے۔ جن کو ختم کرنا اس کے بس کی بات نہیں ہے۔ لیکن یہ مخالفتیں یہ متضاد اقتصادی مفادات رکھنے والے طبقے اپنی بے نتیجہ کش مکش میں ایک ایسی طاقت کی ضرورت پڑی جو بظاہر دیکھنے میں سماج کے اوپر کھڑی ہو جو اس کش مکش کو کم کرے اور اسے" امن و امان کے دائرے میں محدود رکھے اور یہی طاقت جو سماج سے پیدا ہوئی مگر سماج کے اوپر مسلط ہو گئی اور روز بروز اپنے آپ کو اس سے الگ کرتی رہی ہے یہ ہے ریاست۔"[۵۳]

اس اقتباس میں دو باتیں اہم ہیں کہ ریاست تدریجی طور پر ارتقاپذیر ہوئی ہے اور دوسری بات یہ کہ یہ سماج پر حاوی ہو گئی ہے۔ اگر انصاف کی نظر سے دیکھا جائے تو ریاست انفرادیت کے نظریے سماج اور ان پر کبھی حاوی نہیں ہوتی۔ اشتراکیت کی نئی صورت گرچہ ریاست آلہ جبر اور سماج پر مسلط کابوس ہے اور وہ نظری سطح پر اسے کم بلکہ ختم کرنا چاہتی ہے مگر عملی صورت میں اشتراکیت جہاں بھی نمودار ہوتی اس نے ریاست کو ختم کرنے کی تگ و دو نہیں کی بلکہ اس نے سرمایہ داریت کی بدبد

سے ریاست کی گرفت کتنی گنا زیادہ سماج پر مضبوط کی اور اشتراکیت کے ہاتھوں حقیقی معنوں میں ریاست کو انسانیت کے وسیع تر استحصال اور آلہ جبر بنی ہے۔ کیا اس رجائیت کی گنجائش ہے کہ کبھی کمیونزم یا اشتراکیت کی قیادت میں سماج اس آلہ جبر سے نجات پالے؟ حالت یہ ہے کہ جیسے جیسے اشتراکیت کی کسی سماج میں آگے بڑھی ریاست توں توں اس کے ہاتھوں میں ظلم و استحصال کی علامت بنتی چلی گئی۔ وہ طبقاتی تضاد جسے اشتراکیت ختم کرنا چاہتی ہے بالآخر اور نمایاں ہوتا چلا گیا خواہ اس کی صورت آجر اور اجیر کی ہو یا خواہ حاکم اور محکوم کی۔ پیداواری وسائل پر آجر مسلط ہے اور اجیر محروم۔ اور یہاں پیداواری وسائل پر حاکم مسلط ہے اور محکوم محروم، دونوں ہی ظلم کی علامت ہیں۔

ریاست کے تدریجی ارتقا کے بارے میں مسلم فلاسفہ میں سے ابن خلدون اور شاہ ولی اللہ کے تصورات واضح اور قابل غور ہیں۔ ابن خلدون کے نزدیک کوئی سماج جسے وہ اپنی اصطلاح میں "مجتمع" کہتا ہے تین اسباب پر وجود میں آتا ہے:۔

۱۔ "انسانی ضروریات کا انداز ہی ایسا ہے کہ اجتماعی زندگی کے بغیر ان کی تکمیل نہیں ہو پاتی ــــ خوراک یا غذا کو لیجیے، اس کا تعلق روزمرہ کی زندگی سے ہے لیکن کیا کوئی شخص تنہا اس کے حصول پر قادر ہو سکتا ہے۔ اناج یا غلہ پیدا کرنے کے لیے کسانوں کی ایک جماعت درکار ہوگی اور پھر یہ کسان آلات زراعت کے لیے بڑھئی اور لوہار کے محتاج ہوں گے پھر اس اناج کو پیسنے اور پکانے والے کی ضرورت پڑے گی، اس طرح ان ناگزیر مرحلوں سے گزرنے کے بعد جا کر کہیں لقمہ حلق سے نیچے اُتر سکتا ہے۔

۲۔ اجتماعیت کی ضرورت اس لیے بھی ہے کہ انسان کو دشمنوں کے
حملوں سے بچنے کے لیے ایسے منظم گروہ کی ضرورت ہے جو اس کی
حفاظت کر سکے اور اس کے لیے امن اور عافیت کے اسباب
فراہم کر سکے۔

۳۔ تیسرا سبب یہ ہے کہ انسان کے اندر کی فنی، اخلاقی اور روحانی
صلاحیتیں اس وقت تک بروئے کار نہیں آسکتیں جب تک ایک
ایسا معاشرہ نہ فرض کیا جائے جو اس کی تعداد سے کما حقہ استفادہ
کر سکے اور اس کی ان صلاحیتوں کو نکھار سکے۔" [۵۴]

ابن خلدون کے نزدیک متذکرہ تین وجوہات ہیں جو بنیادی طور پر کسی سماج کی تشکیل کرتی ہیں۔ جب معاشرہ، سماج یا (ابنِ خلدون کی اصطلاح میں کوئی "مجتمع" تشکیل پاتا ہے تو پھر وہ خود کو منظم کر کے ریاست کی تشکیل کرتا ہے۔ شاہ ولی اللہ کے نزدیک:

"اجتماعی زندگی دراصل اس حیاتیاتی تقاضے کی رہین منت
ہے کہ انسان اپنی نسل کو بحفاظت دنیا میں قائم رکھ سکے اور
اس کی مناسب دیکھ بھال کر سکے۔ حفظِ نفس اور بقائے نسل
کے علاوہ چوں کہ انسان میں جمالیاتی حس بھی موجود ہے اور یہ
حیوانات کس طرح غذا، مکان، اور لباس پر قناعت نہیں کر
سکتا بلکہ اس کے ساتھ عمدہ غذا، اچھا مکان اور پُر وقار لباس
بھی چاہتا ہے۔ اس وجہ سے اس میں ایسے معاشرہ میں مل جل
کر رہنے کا جذبہ آہستہ آہستہ تقویت حاصل کر لیتا ہے جو اس کے
ذوقِ جمال کی تسکین کا سامان فراہم کر سکے۔" [۵۵]

انسان کے لیے لازم ہو جاتا ہے کہ وہ اپنی اجتماعی زندگی کی تشکیل کرے۔ شاہ ولی اللہ

کہتے ہیں :

"اجتماعی زندگی اس بناء پر ضروری ہے کہ اس کے بغیر انسان کے اندر مقاصد، اقدار اور نصب العین کو اپنانے اور پروان چڑھانے کا جو داعیہ ہے اس کی تکمیل نہیں ہو پاتی۔"[۵۶]

امام غزالی بھی معاشرہ اور مجتمع کو انسانی فطرت کا خاصہ قرار دیتے ہیں :

"غزالی معاشرہ اور مجتمع انسانی کو اقتضائے فطرت قرار دیتے ہیں اور اسی طرح اس چیز کو بھی فطری قرار دیتے ہیں کہ معاشرہ میں باہمی اختلاف کو نمٹانے کے لیے حکومت و اقتدار کے مختلف دائرے ابھریں جو آخر میں باقاعدہ مملکت کی صورت اختیار کر لیں۔"[۵۷]

بشیر احمد ڈار کے نزدیک سماج اس وقت وجود میں آتا ہے جب افراد کچھ مقاصد لیے ہوئے ایک دوسرے کے ساتھ تعلقات قائم کرنے کی خواہش کا اظہار کر کے متحد ہو جاتے ہیں :

"سماج اس وقت وجود میں آتا ہے جب زندہ وجود اپنی خواہش سے ایک دوسرے کے ساتھ تعلقات میں داخل ہوتے ہیں۔ لہٰذا سماج کی بہتری یا فلاح اس کے سوا کچھ نہیں کہ اس کے ارکان کی فلاح ہو۔"[۵۸]

پروفیسر ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم بھی ریاست کے تدریجی اور ارتقائی نظریے کا حامی ہے وہ اسے انسان کی ضرورت قرار دیتا ہے اور کہتا ہے کہ جوں جوں یہ ضرورت بڑھتی گئی ریاست کی تشکیل مختلف صورتیں اختیار کرتی چلی گئی۔ ارتقاء کا اصول ریاست

سے سلسلے میں بھی لاگو ہوتا ہے ۔ ہیگل کی طرح یہ ارادہ مطلق نہیں اور نہ یہ انسانی سماج پر اوپر ہی سے مسلط کیا گیا ہے ۔ بلکہ یہ ادارہ انسان نے خود اپنی ضرورت کے تحت تشکیل دیا ہے ۔ اس تشکیل کے پس پشت انسان کے وجود کا اظہار اس کی خودی کا استحکام اور اس کی ذات کا بقاء وارتقا محرک رہا ہے ۔ آج وہی سماج بہترین تنظیم اور تشکیل پر مبنی ہوگا جو انسان کی ذات کے بقاء وارتقاء کے اسباب کو سمجھنے کے بعد ان کے نتائج پر اپنی ہیئت کی تشکیل کرے اور وہ فرد اور سماج کی حدود ان کے تعلقات کی نوعیتوں کا تعین کرے جو انسانی خودی کے ارتقاء میں بنیادی کردار کی حامل ہیں۔ حکیم اس بارے میں کہتا ہے ۔

"کسی بھی عمرانی وجود کے لیے فرد اور سماج کے مابین تعلق ایک بنیادی مسئلہ کی حیثیت رکھتا ہے ۔ اس سماج سے جس میں کہ وہ رہتا، حرکت کرتا اور اپنے آپ کی تشکیل کرتا ہے ۔" ۶۰ے

حکیم کے نزدیک انسان کی عمرانی جبلت نے اسے سماج کی تشکیل کی طرف راغب کیا ۔ اسی جبلت نے جو کہ انسان میں اس کے وجود کے ارتقاء کے ساتھ اس میں پیدا ہوتی تھی اور یہی جبلت ہے جس نے مختلف انسانوں کو باہم مربوط اور منسلک کر دیا ۔ وہ لکھتا ہے ؛

"ارتقاء کے عمل کے دوران فطرت نے خود کچھ حیوانوں میں گروہی جبلت پیدا کی جس کی بنا پر وہ جذبات اور رویوں میں اشتراک روا رکھتے ہیں ۔" ۶۱ے

یہ جبلت جو حیوانوں میں بھی ہے انسان میں بدرجہ اتم پائی جاتی ہے ۔ انسانی عقل نے اس جبلت کو جب عقل اور آزادی واختیار کے ساتھ مربوط کیا تو اس کی نوعیت حیوانوں کی گروہی یا عمرانی جبلت سے مختلف ہو گئی ۔

"انسان کی طرف آتے ہوئے ہم مزید یہ دیکھتے ہیں کہ اس میں
اس سے سوا عقل اور آزادی بھی پیدا کی گئی اور اس جبلت
نے اس میں معجزانہ رہنمائی پیدا کی جس کی بناء پر وہ اپنی
نوع اور افراد کی بقاء کے لیے بھی کوشاں رہتا ہے۔"[۶۲]

یہی جبلت آزادی اور عقل کے ساتھ مربوط ہوئے اور ارتقاء کی طرف بڑھنے کے مراحل میں رہتی ہے۔ کیونکہ انسان میں آزادی اور عقل کی صلاحیت تو موجود ہے مگر یہ امکانی حالت ہی میں ہے اس کو ترقی دینے اور بڑھانے کی ضرورت ہمیشہ رہتی ہے اور یہی اس کا ترقی پانا اور بڑھانا انسانی زندگی میں ندرتوں کو جنم دیتا ہے؛

"مگر انسان میں یہ عقل اور آزادی بدرجہ اتم صورت میں نہیں
بلکہ انہیں اسے آہستہ آہستہ ترقی دینا پڑی۔ جب ہم انسانوں کو
غاروں کی زندگی اور پھر لکڑی کے مکانوں میں رہائش کے مراحل
کو دیکھتے ہیں اور اس سے قدرے آگے کی طرف سماجی وجود
کو ابتدائی صورت میں دیکھتے ہیں تو اس وقت وہ قبائل کا
رکن ہوتا ہے۔"[۶۳]

غاروں سے انسان نے نکل کر جب مٹی اور لکڑی کے مکانوں کی تعمیر کی اور چھوٹے چھوٹے گاؤں میں آباد قبائل نے شہروں اور ریاستوں کی صورت میں منظم کیا تو اس کے اس عمرانی جبلت کے محرکات عقل اور آزادی کے ساتھ ارتقاء پذیر ہوتے تھے اور انسان اسی عمرانی تشکیل کے ذریعے وہ اپنے بقاء کے لیے جدوجہد کرتا ہے جو اسے قبائل کی صورت میں ابتدائی طور پر منظم کرنے پر منتج ہوئی۔ حکیم کہتا ہے کہ انسان میں جس انا یا خودی کی سب سے قبل تشکیل ہوئی وہ یہی عمرانی خودی تھی، جسے وہ اس دور کے حوالہ سے بیان کرتے ہوئے قبائلی خودی کا نام دیتا ہے۔[۶۴]

یہ قبائلی خودی اس کے زندگی کے ہر پہلو پر اپنا اثر جماتی رہی اور انسان اسی کے حوالہ سے وہ اپنا تشخص کرتا رہا۔ اس کے تمام افعال و اعمال اور سیرت و کردار کی تشکیل اس عمرانی جبلت کے حوالہ سے ہوتی رہی۔ حکیم لکھتا ہے کہ اس دور کے فرد کے

"تمام اطراز زندگی عمرانی موروث سے تشکیل پاتے ہیں۔ اس کی پیدائش سے لے کر اس کی موت تک زندگی کا کوئی ہی لمحہ ایسا ہو گا جب کہ وہ اپنی انفرادی آزادی چناؤ کو عمل میں نہ لاتا ہو گا۔"[۶۵]

اور یوں اس دور کے

"انسان کے ان ہی خطوط پر بڑھنے سے قبائل نے عقیدہ یا غلبہ کی بناء پر اقوام کی صورت اختیار کی اور اس نے اپنے اندر صرف اجتماعیت کی جبلت ہی کو ترقی دی۔"[۶۶]

"اسلام کا نظریۂ حیات" میں حکیم قبائلی زندگی کے سیاسی پہلو پر روشنی ڈالتے ہوئے کہتا ہے کہ ہر

"ایک قبیلہ کا مرئی اور غیر مرئی حکمران ہوتا ہے۔ قبیلہ کے رسوم و رواج کو غیر مرئی قوتوں کی تائید و توثیق حاصل تھی اور ان ہی کے ذریعے قبیلہ باہم مرتبط ہوتا تھا۔ رسم و رواج کا یہ میلان ہوتا ہے کہ وہ خود اپنی قوت فراہم کریں۔ اور ان مذہبی معتقدات کے بعد جنہوں نے ان کی توثیق کی تھی لیکن بعد میں خود کمزور اور متزلزل ہو گئے۔ اپنی قوت کو جمود کے ذریعے جاری رکھیں قبائلی استحکام کا کسی غیر مرئی بنیاد پر قومی عقیدہ سے زیادہ طریقہ ہائے زندگی اور رسوم و روایات پر انحصار ہوتا ہے۔"[۶۷]

"ایسے فرقے جب تنظیم کے کسی درجہ تک ترقی کرتے ہیں تو پیشوایانِ مذہبی کے طبقہ کو وجود بخشتے ہیں۔ مذہبی پیشوا قبیلہ اور غیر مرئی حکمران کے مابین وسیلہ ہوتا تھا اور ہر ترقی یافتہ قبیلہ کے اپنے مذہبی اور غیر مذہبی قانون کے درمیان ہنوز کوئی تفریق نہیں تھی۔ قدیم قبیلہ میں فرد کی ہستی ابھی وجود میں نہیں آئی تھی۔ کوئی شخص رائے اور عمل کے مرکز کی حیثیت سے ہنوز کوئی وجود نہ رکھتا تھا کوئی شخصیت بجز قبائلی شخصیت نہ تھی اور قبیلہ کا نفع فرد اجتماعی صورت میں رکھتا تھا۔ اس کو مذہبی اشتمالیت کہا جا سکتا ہے یہ قدیم اشتمالیت تھی جس سے انسانی معاشرہ کا آغاز ہوا۔"[۷۹]

اس طرح:

"غیر مرئی قوتیں قبائلی رسم ورواج کی محافظ ونگران تھیں، سردار قبیلہ اپنے نام پر حکومت نہیں کرتا تھا۔ بلکہ قبیلہ کی شخصیت کے نام پر جسے فوق البشر حیثیت یا الوہیت کا درجہ دیا گیا تھا۔"[۸۰]

حکیم کے خیال میں ابتدائی معاشروں میں ریاست اور حکومت کا آغاز قبائلی دستور اور قبائلی قانون کے نفاذ کے ذریعے ہوا۔ اور اس قبائلی دستور اور قبائلی قوانین کو تقویت اور اختیار، استحکام اور پائیداری غیر مرئی یا مرئی خداؤں کے تقدس نے عطا کی، جس کی عملی صورت مذہبی طبقہ تھا جو قدیم سماجوں میں راہبوں، پروہتوں، کی صورت میں موجود تھا۔ یہ طبقہ خدا کا نائب، خدا کا فرستادہ اور معتبر سمجھا جاتا، ان کے ہر حکم کی تعمیل کی جاتی تھی۔ اگرچہ یہ طبقہ معاشرے پر براہ راست حکومت نہیں کرتا تھا تاہم حکمران طبقے کی پشت پناہی ضرور کرتا۔ قدیم زمانے سے لے کر آج تک مذہب اور سلطنت کا تعلق قائم رہا ہے اور اس تعلق نے بھی ریاست کو طاقت ور طور پر تشکیل دینے میں مدد کی۔

تہذیب ترقی یافتہ اور ترقی پذیر ہوتی چلی گئی تو اس تعلق کی نوعیتیں بھی بدلتی چلی گئیں۔
اس امر کی طرف حکیم اشارہ کرتے ہوئے کہتا ہے کہ:

"زیادہ ترقی یافتہ تہذیبوں میں مذہب و سلطنت کا تعلق مختلف
شکلیں اختیار کرتا رہا۔ قدیم ہندو سلطنتیں اور ہندو تہذیب دینی
حکومت تھی۔ رسم پرستانہ مذہب جس قدر علم کائنات اور
معاد سے پیچیدہ ہوتا گیا۔ پیشوایان مذہب کی جماعت ابھرتی
گئی۔" ۱۸۱

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ریاست کو تدریجی ارتقائی تاریخی عوامل کی بنا پر تشکیل پذیر سمجھتا
ہے اور وہ اس بات پر زور دیتا ہے کہ مذہب نے اس تشکیل میں نہایت اہم اور بنیادی
کردار ادا کیا ہے۔ ہر دور میں جب ریاست تدریجی طور پر آگے بڑھی تو مذہب نے بھی
سے اپنے تعلق کی نوعیت خود ریاست کے اپنے اپنے ارتقاء کی روشنی میں نئے سرے
سے قائم کی۔ اول ریاست کی نوعیت قبائلی تھی اور خود مذہب بھی قبائیلیت کے گرد
گھومتا رہا۔ لہٰذا مذہب اور ریاست کے تعلق میں بھی قبائیلیت کی روح کارفرما رہی۔
قبیلے کا سربراہ یا تو خود مذہبی انسان ہوتا یا اس کے ساتھ مذہب کی قوت ہوتی۔ اس طرح
قبیلیائی ریاست میں حکمران یا تو مذہبی انسان خود ہوتا یا پھر مذہبی طبقے کی پشت پناہی
اور رفاقت اسے حاصل ہوتی۔ اسلام سے قبل تک مذہب کی نوعیت قبیلیاتی سے بدل
کر قومی ہو چکی تھی۔ چنانچہ ریاستیں بھی قومی ہوتی چلی گئیں۔ اسلام نے آکر جب عالمی
اور ابدی اور ہمہ گیر مذہب کا تصور دیا تو ریاست کی بنیاد نسلی اور علاقائی یا گروہی تصورات
پر رکھنے کی بجائے اسلام کے نظریے کی اساس پر رکھی گئی۔ اس طرح اسلام نے
نسلی ریاست کے تصور کو بھی ختم کر کے رکھ دیا۔ اسلام نے مذہب کی بنیاد ایک نظریہ

یعنی (توحید خدا) پر رکھی اور اسی طرح ریاست کو بھی وحدت انسانیت کی بنیاد پر متشکل کیا گیا اور ریاست کو محض ایک ادارہ تصور کیا گیا جو سماج کو منظم کرے اور منظم کر کے ان کی زندگیوں کو اس نظریے کی اساس پر تشکیل دے جسکو مذہب اسلام نے توحید خدا اور وحدت انسانیت کی صورت میں دیا تھا۔ اس طرح مذہب اسلام نے ریاست کی نوعیت کو بدل کر اس سے اپنے تعلق کی نوعیت کو بھی بدل دیا۔ مسیحی اور یہودی مذہب چوں کہ ایک نسل کا مذہب بن کر رہ گئے تھے اور ان میں ایک طبقے کو مذہبی امور میں بالادستی حاصل ہوگئی تھی۔ اس لیے اس کا اور ریاست کا تعلق پاپائیت اور ملوکیت کی صورت میں قائم ہوا۔ اسلام نے ریاست اور مذہب کے تعلق میں جو تبدیلی پیدا کی تھی اور حالات کے رخ کو جس طرف موڑ دیا تھا، مسیحی دنیا اس سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکی۔ مسیحی دنیا میں جب علوم کی ترویج و اشاعت ہوتی اور اسلامی مدرسوں سے پڑھ کر مسیحی دنیا میں لوگ نئے خیالات کی اشاعت کرنے لگے تو مذہب اور ریاست کے مسیحی تصور کے مطابق متشکل تصور کو بھی بدلنے پر اصرار کیا گیا یہ مسیحی مذہب اتنی وسعت EXPANTION پذیری نہیں رکھتا تھا کہ وہ نئے حالات کے ساتھ تطابقت اختیار کر سکتا اور نئے تقاضوں سے ہم آہنگ ہو سکتا چنانچہ اس مذہب کو ریاست نے دبوچ لیا۔ اور مذہب کا دائرہ انفرادی زندگی تک محدود کر کے اسے پوری زندگی کا تنظیمی اصول قرار دینے کی بجائے چند رسوم و رواجات تک محدود کر دیا اور باقی اجتماعی زندگی سے مذہب کو بے دخل کر کے اس کی باگ دوڑ ان تصورات کے ہاتھ میں دے دی گئی جو کائنات کی تشریح و تعبیر کرتے ہوتے مختلف ذہین لوگوں نے ظنی اور تشکیکی انداز سے وضع کیے تھے انہوں نے اسے عقل و فکر کہا اور ان کو "سائنس" بھی کہا حالاں کہ یہ تمام تصورات قیاس آرائیوں پر مبنی تھے۔

ریاست کے تاریخی اور تدریجی ارتقاء کی کوئی واضح صورت متعین نہیں کی جا سکتی
مگر عام طور پہ ماہرین علم ریاست مندرجہ ذیل ارتقائی صورتوں کو پیش کرتے ہیں
جو موجودہ تصور تک پہنچی ہیں :۔

۱۔ قبائلی ریاست The Tribal State

۲۔ مشرقی سلطنت The Oriental Empire

۳۔ یونانی شہری ریاست The Greek City State

۴۔ روما عظمیٰ کی سلطنت The Roman Empire State

۵۔ جاگیردارانہ ریاست Feudal State

۶۔ قومی ریاست The National State

۷۔ نظریاتی ریاست Ideological State

۸۔ عالمی وفاق Universal Fedeation

اب ہم ان ریاستوں کی وضاحت کرتے ہیں :۔

۱۔ قبائلی ریاست The Tribal State

خلیفہ ڈاکٹر عبدالحکیم بھی کہتا ہے ریاست کا ابتدائی ارتقائی مرحلہ قبائلی ریاست کی صورت میں طے ہوا۔ یہ تعداد میں مختصر اور ایک یا چند قبائل پر مشتمل ہوتی تھیں۔ سردار قبیلہ اس کا سربراہ ہوتا تھا اور قبیلہ کے بزرگوں پر مشتمل شاورتی کونسلیں بھی ہوتی تھیں۔ ان کا آغاز اس وقت ہوا جب قبائل نے خانہ بدوشی چھوڑ کر کسی ایک خطہ میں مستقل رہائش اختیار کر لی۔

۲- مشرقی سلطنت The Oriental Empire

یہ ریاستی صورت ان علاقوں میں ظہور پذیر ہوئی جو قدرتی وسائل سے مالا مال تھے۔ دریائے نیل، وادیٔ دجلہ و فرات، وادیٔ گنگا و سندھ اور نیل کی وادی میں یہ ریاستی تنظیم وجود پذیر ہوئی۔ مصر، بابل، پاکستان، ہندوستان اور چین اس کے مولد اور وطن تھے۔ ان سلطنتوں کے بادشاہ موروثی تھے اور یہ ریاستیں سیاسی اور مذہبی اختیارات کی مالک تھیں۔ پروفیسر سلٹاؤ کہتا ہے:

> "الحاق کے ذریعے توسیع، پھر انتشار اور تعمیر نو خواہ اندرونی طور پر یا بیرونی فتح کے ذریعہ، وہ عام طریق کار تھا جو ان ابتدائی سلطنتوں کی خصوصیت تھا۔۔۔" [۸۲]

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم پاکستان و ہندوستان میں ان ریاستوں میں مذہبی اثر و نفوذ کے بارے میں لکھتا ہے کہ کس طرح ان ابتدائی ریاستوں میں یہ دونوں مربوط تھے۔ اس ابتدائی دور کی ریاست مذہبی تھی:

> "جو یہ سمجھتی تھی کہ اسے غیر مرئی قوتوں پہ تصرف حاصل ہے۔ زندگی کا ہر فعل مذہبی عمل تھا جس کی توثیق برہمنی پیشوائیت سے ضروری تھی۔ برہمن قانون و رواج کے محافظ اور قانون ساز تھے۔ حکمران اپنا اختیار ان سے حاصل کرتے تھے اور تخت پر بیٹھنے سے پہلے انہیں ان کے آگے زمین بوس ہونا پڑتا تھا۔ ہر اہم موقع پر دنیوی حکمران کو برہمن کی پوجا پاٹ کرنی پڑتی تھی۔ تمام سیاسی فیصلوں میں اس کی آواز سب سے زیادہ وزن رکھتی تھی وہ آئین و ضوابط جو تمام اخلاقیات اور تمام

رسوم کا انضباط کرتے تھے۔ شائستہ تھے۔ جن میں اخلاقیات الہیات اور قانون کے درمیان ہنوز کوئی تفریق نہ کی گئی تھی۔"[۸۳]

۳۔ یونانی شہری ریاست The Greek City State

قدیم یونان میں پہاڑی وادیوں میں چھوٹی چھوٹی جمہوری شہری ریاستیں قائم ہوئیں ان میں آبادی غلام اور آزاد یونانیوں پر مشتمل ہوتی تھی۔ صرف یونانی ہی آزادی کی نعمت سے مالامال تھے۔ ہر فرد ان ریاستوں میں باشعور اور اپنے حقوق و فرائض سے آگاہ تھا۔ تمام ریاستی، عدالتی اور فوجی عہدے دار انتخاب کے ذریعے برسراقتدار آتے۔ ان ریاستوں کے ذریعے ہی حب الوطنی کی تخم ریزی ہوئی۔ ایتھنز ان میں سب سے زیادہ مشہور تھی۔ اور یہ ریاست دیگر ریاستوں کی طرح بادشاہت، اشرافیہ، اور جمہوریت کے مراحل سے گزری۔ مگر ان ریاستوں کو پہلے مقدونیہ اور بعد میں روما نے فتح کر کے ان کی منفرد حیثیت ختم کر دی۔

۴۔ روما کی عالمگیر سلطنت The Roman World Empire

چوتھی صدی قبل مسیح میں سکندر اعظم نے یونانی ریاستوں کو فتح کر کے ان کی علیحدہ حیثیت ختم کی مگر اس کی وفات کے بعد خود یہ شیرازہ بکھر کر رہ گیا۔ اسی طرز کی شہری ریاستیں روما میں قائم ہوئیں جو بعد میں جمہوریہ روما میں مدغم ہو گئیں اور یہی روما عظمیٰ بن کر اپنی وسعت میں انگلینڈ، فرانس، جرمنی، اسپین، یونان، آسٹریا، بلقان، بحیرہ روم، مصر اور شام تک پھیل گئیں۔ سلطنت روم اولیں عظیم ترین سلطنتوں میں سے جس کی بنیاد عسکری قوت پر تھی۔ قانون سازی، ریاستی تنظیم کے تصورات اسی نے سب سے قبل پیش کیے۔

۵۔ جاگیردارانہ ریاست The Feudal State

سلطنت روما کے بکھرنے کے بعد جاگیردارانہ نظام کا آغاز ہوا۔ پانچویں صدی عیسوی کے شروع میں ٹیوٹانی قبائل Teutonic Tribes اس سلطنت کے مغربی حصوں پر قابض ہوئے۔ ٹیوٹانی فاتحین نے مختلف علاقوں کو مسخر کر کے آپس میں بانٹ لیا۔ عوام ان جاگیرداروں کی اطاعت کرتے اور یہ جاگیردار بادشاہ کے مطیع ہوتے۔ اس دور میں عیسائی چرچ نے ان کے مابین اتحاد قائم کیے رکھا کیونکہ ارشی شہنشاہ قسطنطین نے عیسائی مذہب کو قبول کر لیا تھا اور یوں چرچ ریاست کے معاملات میں داخل ہو گیا تھا۔ ریاست پر کلیسا کے اس اقتدار سے ریاست اور کلیسا کی تشکیل نے جنم لیا اور بعد ازاں قومی ریاست کی طرف اپنے قدم بڑھائے۔

۶۔ قومی ریاست The national State

قومی ریاست کا شعور تحریک اصلاح کلیسا اور تحریک احیائے العلوم کے بعد ابھرا۔ یورپ میں ابن رشد کے نظریہ حقیقت دوگونہ کو وسیع پیمانے پر قبولیت ہوئی۔ اس قبولیت میں ریاست پر کلیسا کے متشددانہ رویے نے اہم کردار ادا کیا۔ یورپی عوام اور ریاست کلیسا کے اس استبدادانہ کردار سے نفرت کی بناء پر ریاست اور کلیسا کو دو الگ خانوں میں بانٹنے پر مصر ہو گئے۔ انہوں نے ریاست کو دنیا اور کلیسا کو دین کا ذمہ دار بنا کر ان کی حدود اور دائرہ کار الگ الگ کر دیا۔ کلیسا کو ذاتی اور نجی بنا دیا گیا اور ریاست کو اجتماعی معاملات کا ذمہ دار ٹھہرایا گیا۔ قبل ازیں ریاست کی بنیاد مذہب تھی مگر اس بنیاد کے ڈھے جانے کے بعد نئی بنیاد کی ضرورت محسوس ہوتی یہ خلا علاقائیت اور

لسانیات کے تصور سے پرے کیے گئے۔ انگلستان میں ٹیوڈر خاندان نے سب سے پہلے قومی ریاست کی بنیاد رکھی پھر فرانس، اسپین، سوئٹزر لینڈ، روس، جرمن اور اٹلی میں یہ قومی ریاست ابھری۔

۷۔ نظریاتی ریاست Ideological State

دنیا میں سب سے پہلی نظریاتی ریاست اسلام نے قائم کی جو دنیا کے لیے ایک مثالی ریاست تھی۔ مگر یہ مسلمانوں میں ریاست ملوکیت کے در آنے سے قومی ریاست ملوکانہ ریاست میں بدل گئی۔ قومی ریاست سپین سے لے کر برصغیر پاک و ہند اور کاشغر سے افریقہ کے آخری کنارے تک پھیلی ہوئی تھی۔ جدید یورپ کا تمام تراحیاء اسی کی اساس پر ہوا۔ دورِ جدید میں روس، چین اور دیگر اشتراکی ممالک میں نظریاتی ریاستیں قائم ہیں، پاکستان اور اسرائیل بھی نظریاتی ریاستیں ہیں۔ ان نظریاتی ریاستوں کے قیام سے دورِ جدید میں پھر نظریاتی ریاستوں کی طرف رجحان غالب ہوگیا ہے۔

۸۔ عالمی وفاق The World Federation

پہلی جنگِ عظیم کے بعد عالمی وفاق کے لیے ایسے چارٹر کی تشکیل ابھی تک نہیں ہو سکی جس پر پوری دنیا متفق ہو سکے۔ لہٰذا ابھی تک یہ خواب شرمندۂ تعبیر نہیں ہوا۔ عالمی وفاق اس وقت تشکیل نہیں دیا جا سکتا جب تک دنیا میں جہالت اور تعصب موجود ہے۔ اس کے لیے سب سے ضروری یہ ہے کہ پوری دنیا میں علم کی روشنی پھیلائی جائے اور انسانی ذہنوں کو فکری اور علمی سطح پر ایک دوسرے کے قریب لایا جائے تاکہ عالمی ثقافت کا کوئی خاکہ مرتب ہو سکے۔ عالمی ثقافت کے تصور کو اصولوں کی حد تک متفقہ علیہ مگر اطلاقی حد تک لچک دار ہونا چاہیے۔ اس کے لیے انتہاپسندا

تعصب کی بجائے تبرل اور ایک دوسرے کی بات سمجھنے اور تعاون کا جذبہ ہونا ضروری ہے تاکہ ان کی مدد سے عالمی مذہب، عالمی نظام اخلاق، عالمی نظام تعلیم اور عالمی زبان کو وجود میں لایا جا سکے۔ عالمی مذہب کی بنیاد توحید پرستی پر ہو۔ عالمی اخلاق میں عالم گیر اقدار کا تعین کیا جائے اور یہ سمجھا جائے کہ کچھ اقدار عالم گیر ہیں۔ البتہ مختلف ادوار اور مختلف سماجوں میں ان کی اطلاقی صورت ایک دوسرے سے مختلف اور بظاہر متضاد بھی رہی ہے۔ اس اختلاف کو قبول بھی کیا جائے اور اس تضاد کو آہستہ آہستہ دور کیا جائے۔ اس طرح ایک عالمی نظام تعلیم مرتب کیا جائے مگر ہر قوم اور ملک کے لوگوں کو اپنی ضرورتوں کے تحت اس کے اطلاق کی اجازت بھی ہو۔ اس طرح تمام زبانوں کو ترجمہ اور تالیف کے ذریعے، مشترکہ ڈکشنریاں اور معجم مرتب کر کے اور مختلف زبانوں کے اختلاط سے ایک مشترکہ زبان کی طرف قدم اٹھائے جائیں تو ایک عالمی وفاق کی راہ ہموار ہو سکتی ہے۔ اس طرح نیا اقتصادی نظام جو انفرادیت اور اجتماعیت کے جزوی تصورات کی بجائے ان دونوں کی تطابقت اور ہم آہنگی سے وجود میں آئے اختیار کیا جائے۔ ان نظام میں ادارہ فرد کو نہ کچلے بلکہ اس کی انفرادی صلاحیتوں کو اجاگر کرنے پر اپنی تمام صلاحیتوں کو صرف کرے اور فرد ادارہ کے استحکام فروغ اور اسے اجتماعی بہبود کے اہل بنانے کی تگ و دو کرے تو ایک عالمی سماج، عالمی ثقافت اور اقوام کا عالمی وفاق تشکیل دیا جا سکتا ہے۔

ریاست کے ماخذ اور ارتقاء کے بارے میں مختلف سیاسی فلاسفہ میں اختلاف رہا ہے اس طرح ریاست کے مقصد کے بارے میں بھی فلاسفہ سیاست میں بھی شدید اختلاف رہا ہے۔ کچھ لوگوں نے ریاست کو ایک سب سے برتر اندھی قوت والی ہستی کے روپ میں پیش کیا اور کچھ نے ریاست کی حدود کو انتہائی محدود قرار دیا۔ مگر عام طور پر ریاست کے بارے میں دو ہی نقطہ ہائے نظر معروف ہیں ایک وہ نقطہ نظر

جو ریاست کو بجائے خود مقصد قرار دیتا ہے اور دوسرا وہ جو ریاست کو مقصد نہیں بلکہ ایک ذریعہ اور ایک ایسا ادارہ قرار دیتا ہے جو کسی اور مقصد کی بار آوری کے لیے قائم ہو۔ ایک نقطہ نظر اجتماعیت کا ہے اور دوسرا نقطہ نظر انفرادیت کا۔ اجتماعیت کے تحت اجتماعی وجود جو عملاً ریاست کی صورت میں متشکل ہوتا ہے۔ اصل اور برتر مقصد قرار پاتا ہے اور افراد کی حیثیت اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ ادارے کے کل پرزے کسی طرح اس کے اشاروں کے مطابق متحرک رہیں اور اپنی انفرادیت ختم کر کے ریاست کو اپنی تمام صلاحیتیں ودیعت کر دیں۔ ہیگل، افلاطون، قدیم یونانی فلاسفہ، اور روسو اسی نقطۂ نظر کے حامل ہیں۔ مارکس اور اینگلس گرچہ ریاست کے وجود کے مخالف ہیں۔ اور اسے بورژوا طبقات کے ہاتھ میں آلۂ جبر قرار دیتے ہیں اور پرولتاریہ آمریت کے بعد یا اس کے ہاتھوں اس ادارہ کے خاتمے کے مدعی ہیں، مگر ان کی اجتماعیت پسندی کو بہ نظر غائر دیکھا جائے تو اس بات کی صداقت نظر آئے گی کہ وہ بھی ریاست کو بورژوا طبقات کے ہاتھ میں آلۂ جبر قرار دینے کی حد تک ریاست کے مخالف ہیں، ورنہ سیاست کے وجود، اس کے استحکام اور اشتراکیت کے ریاست کی ضرورت لازم ہے۔ اشتراکیت کبھی بھی ریاست کو ختم نہیں کر سکتی۔ جوں جوں اشتراکیت مضبوط اور مستحکم ہوتی چلی جائے گی ریاست پر اس کا انحصار بڑھتا چلا جائے گا اور عدم طبقاتی یا ریاست سے پاک سماج کا خواب ایک مابعد الطبیعیاتی آرزو کے سوا کچھ نہ رہ جائے گا۔ مارکس اور اینگلس بھی جب اجتماعیت کو مطلوب و مقصود قرار دیتے ہیں تو وہ اجتماعیت کی عملی صورت ریاست ہی کو محمود و مطلوب و مقصود قرار دیتے ہیں۔ وہ ہیگل کی طرح ناک سیدھے ہاتھ سے نہیں بلکہ اُلٹے ہاتھ سے پکڑتے ہیں۔ ہیگل ریاست کے بارے میں اظہارِ خیال کرتے ہوئے کہتا ہے:

"ریاست کچھ ایسا باطنی Mystic اور خود مختار اقتدار
اعلیٰ رکھتی ہے جو کہ افراد نہیں رکھتے اور جس کی بناء پر وہ کسی
صورت بھی اس کا مقابلہ نہیں کر سکتے۔" [۸۴]

ہیگل کی طرح روسو بھی ریاست کی برتر قوت اور اختیار یعنی اقتدار اعلیٰ کو اندھی قوت کا مالک اور غلطی سے ماوراء قرار دے کر ریاست کو بجائے خود مقصد بنا دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے:

"لوگ بطور مقتدر اعلیٰ کے غلطی کے مرتکب نہیں ہو سکتے جبکہ
وہ افراد کی صورت میں غلطی کے مرتکب ہوتے ہیں۔" [۸۵]

ہیگل اور روسو کی طرح فشٹے بھی ریاست کو فرد سے اعلیٰ اور برتر اور قطعی حیثیت دیتا ہے اور کہتا ہے کہ فرد کو:

"محض ایک ہی وصف ہے جسے بھلانا چاہیے وہ یہ کہ اپنی ذات
کا احساس اور ایک ہی سب سے بڑا عیب ہے اور وہ یہ کہ
اپنے آپ کو ایک وجود کی حیثیت سے قائم رکھنا۔" [۸۶]

اس کے بالمقابل کانٹ فرد کو بطور مقصد کے لیتا ہے [۸۷] نیٹشے بھی فرد کی ریاست پر برتری کا قائل ہے اور کہتا ہے کہ:

"سماج کمزوروں کا ایک سہارا ہے جس کے ذریعے وہ طاقتوروں
کو قابو میں رکھنے کی خواہش رکھتے ہیں۔" [۸۸]

ہابس اور لاک بھی ریاست کو محض انتظامی ادارہ کے طور پر قبول کرتے ہیں۔ آدم سمتھ (۱۷۲۳ - ۱۷۹۰) اور سپنسر (۱۸۲۰ - ۱۹۰۷ء) نے انفرادیت کے نقطۂ نظر کو پروان چڑھایا۔ ان کے نزدیک فرد کی آزادی ریاست سے برتر ہے اور ریاست کو اس میں دخل اندازی کی اجازت نہیں دی جا سکتی۔ یہ نظریہ انیسویں صدی میں بہت مقبول رہا

انفرادیت کا یہ نقطہ نظر بعد میں جری بینتھم Jermy Benthan (۱۷۴۸ - ۱۹۳۲ء) اور جے ایس مل J.S. Mill (۱۸۷۳-۱۹۰۶ء) کے ذریعے افادیت پسندی UTILITARIANISM میں بدل گیا۔ اور ریاست کا مقصد یہ متعین کیا گیا کہ وہ انسانوں کو زیادہ سے زیادہ فائدہ پہنچاتے۔ انیسویں صدی میں اس نظریے کے تحت یورپی ریاستوں میں بہت سی اصلاحات کی گئیں جن میں ووٹ دینے کے حق میں توسیع، ضابطہ فوجداری میں ترمیم، جیل خانوں کی اصلاح اور طلاق کے قانون میں اصلاح شامل ہے۔ آفادیت پسندی کے ذومتاز فلاسفر ہیتھ نگٹن اور ہیوریٹ اپنی کتاب "عمرانی پالیسی" میں لکھتے ہیں:

"بنیادی طور پر ریاست انسانوں کے لیے اچھی زندگی کے نظریہ کے اظہار کا نام ہے۔ - - - - اس لحاظ سے ہم اب بھی یقین رکھتے ہیں کہ ریاست کا مقصد انصاف کا نظام قائم کرنا ہے اور اس لیے یہ نمایاں حیثیت سے ایک اخلاقی ادارہ ہے۔"[۸۹]

ڈاکٹر گارنر نے اس تمام نظریے کے مطالعہ کے بعد ریاست کے تین خاص مقاصد بیان کیے ہیں جو ایک صحیح ریاست کے فرائض کی بطریق احسن نشان دہی کرتے ہیں۔ وہ لکھتا ہے:

"ریاست کا پہلا بنیادی اور فوری مقصد اپنے افراد کے درمیان امن وامان، سلامتی اور انصاف کا قیام ہے۔ کوئی ریاست جو کہ ایک معقول حد تک ان مقاصد کو حاصل کرنے میں ناکام رہتی ہے اپنے وجود کا جواز نہیں پیش کر سکتی۔ دوسرے ایک

ریاست کو صرف فرد کی ضروریات سے ہٹ کر معاشرہ کی اجتماعی ضروریات، گروہ کی بھلائی کی طرف بھی دیکھنا چاہیے۔ اسے عمومی مفادات کا خیال رکھنا چاہیے اور معاشرہ کے لیے ایسے کام کرے جن کے مشترکہ مفادات متقاضی ہیں اور جو افراد خود یا رضاکارانہ انجمنوں کے ذریعے انجام نہیں دے سکتے۔ قومی ترقی کو فروغ دینا چاہیے۔ یہ ریاست کا ثانوی مقصد کہا جا سکتا ہے۔ بالآخر انسانی تہذیب کی ترقی ریاست کا آخری اور سب سے بلند مقصد قرار دیا سکتا ہے ------- اس طرح ریاست کے تین بلند مقاصد ہیں۔ اوّل اس کا مشن فرد کے مفاد کی ترقی ہے پھر اس کو افراد کی اجتماعی حیثیت میں ان کے مشترکہ مفادات کو ترقی دینا ہے اور آخر کار اس کو دنیا کی ترقی اور تہذیب کے فروغ کو اپنا مطمع نظر بنانا ہے۔"[۹۰]

ڈاکٹر گارنر کے مطابق اس طرح کچھ فرائض لازم ہیں جن میں ملک میں امن و امان کا قیام، ملک کا دفاع ملک میں نظام عدل کی ترویج اور ملک کے بین الاقوامی تعلقات کی تدوین ہے۔ فرائض اختیاری میں تعلیم کا انتظام کرنا شہریوں کی صحت عامہ کا تحفظ ملک کے ذرائع آمد و رفت کی تعمیر اور ملک میں صنعت و تجارت، خوراک و زراعت، معاشرتی تحفظ اور شہریوں کی معاشی اخلاقی اور سماجی فلاح کے لیے کوشش کرنا ہے

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کا نظریہ ریاست اسلام کے نظریہ ریاست پر مبنی ہے اسلام ریاست کو مقصود بالذات قرار نہیں دیتا۔ البتہ وہ ریاست کو ایک لازمی اور ضروری مانتا ہے اور انسانوں کی سماجی اور عمرانی ضرورت قرار دیتا ہے۔ نبی اکرم صلعم

اسلام اور حکومت کو لازم اور ملزوم تصور کرتے تھے۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فرماتے ہیں:

"اسلام اور حکومت دریاست دو جڑواں بھائی ہیں دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے کے بغیر درست نہیں ہو سکتا۔ اسلام کی مثال ایک عمارت کی ہے اور حکومت گویا اس کی نگہبان ہے جس عمارت کی بنیاد نہ ہو وہ گر جاتی ہے اور جس کا نگہبان نہ ہو وہ لوٹ لیا جاتا ہے۔" [۹۱]

اسلام کے نزدیک ریاست کا تصور یہی ہے۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کے نزدیک ریاست کا مقصد کئی ارتقائی مراحل سے گزرا ہے۔ اجتماعیت اور انفرادیت دونوں رویوں کے درمیان اسلام اعتدال کی راہ سجھاتا ہے۔ اجتماعیت میں ریاست کا ادارہ فردیت کے درپے ہوتا ہے اور اس کی تمام عمر طاقت اور قوت اس کے استحصال پر منتج ہوتی ہے، اس کے برعکس انفرادیت میں فرد کو اجتماعی مفاد اور مصالح سے قطع نظر کام کرنے کی کھلی چھٹی مل گئی ہے۔ جس سے فرد اداروں اور گروہوں کی صورت میں متحد ہو کر ریاست اور اجتماعی مفاد کو نظر انداز کرتے ہوئے خود ایک استحصالی علامت بن جاتا ہے۔ دور جدید میں اجتماعیت اور انفرادیت دونوں نے مفاہمت کی راہ اختیار کی ہے مگر ان میں ایک قدر اس سے قبل بھی مشترک رہی جس نے اجتماعیت اور انفرادیت دونوں کے حسن کو ڈس لیا۔ دونوں کی انتہا پسندانہ خطوط پر تشکیل ہوئی اور انسانی پہلو کو نظر انداز کرنے کی روش نے سیکولرزم کو فروغ دیا۔ اسی سیکولرزم نے ذہنی انتشار اور فکری تشتت کو جنم دیا۔ اور اشتراکیت اور فسطائیت کی صورت میں انسانوں کو عالمگیر پیمانے پر ظلم و تعدی کے نئے شکنجوں میں کسا ہے۔ آر۔این کیریوہنٹ لکھتا ہے:

"اشتراکیت غربت و افلاس اور خراب سماجی حالات کی پیداوار نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس کی اصلی کشش نچلے افلاس زدہ طبقات کے مقابلے میں اچھی تنخواہ والے مزدوروں اور تعلیم یافتہ اور تربیت یافتہ کارکنوں کے لیے ہے۔ یہ اس امر کا نتیجہ بھی نہیں ہے کہ عوام میں اب سرمایہ دارانہ نظام کی خباثتوں اور بے انصافیوں کا شعور پیدا ہو گیا ہے اور نہ ہی یہ نظام پیداوار کی اکتا دینے والی یکسانی اور عدم تنوع کا نتیجہ ہے۔ حقیقت یہ ہے اور آخری تجزیہ ہمیں اس نتیجہ تک لاتا ہے کہ اشتراکیت ان نظریات کے مجموعہ کا نام ہے جنہوں نے ہماری زندگی کے اس خلا کو پُر کیا ہے جسے منظم مذہب کے انہدام نے پیدا کیا تھا اور جو زندگی پر لادینیت کے غلبہ کا لازمی نتیجہ تھا اور نظام فکر و عمل کا مقابلہ اگر کیا جا سکتا ہے تو ایک دوسرے ہمہ گیر نظام حیات ہی سے کیا جا سکتا ہے جو کچھ دوسرے اصولوں کا علمبردار ہو۔" [۹۲]

این کریوہنٹ کے نزدیک اشتراکیت منظم مذہب کے انہدام نے جنم دی ہے اور یہ نظام اشتراکیت دراصل الہامی اور آسمانی مذہب کی جگہ ایک لادین، سیکولر اور بے خدا مذہب نے اس خلاء کو پُر کرنے کی کوشش کی جو یورپ کی تہذیب و ثقافت میں پیدا ہوا مگر سیکولرزم نے کس حد تک یورپی ثقافت اور تہذیب کو ضرر یا نفع پہنچایا ہے۔ اس کے بارے میں پروفیسر آرنلڈ ٹائن بی اپنا نقطہ نظر یوں بیان کرتا ہے:

"یہ اب واضح ہو گیا ہے کہ اگر صرف دنیاوی خوشی کو مقصد زیست

بنا دیا جائے گا تو اس میں فرد کی مادی خوش حالی اور دنیاوی سکون
کا حصول بھی ناممکن ہے ہاں یہ قابل فہم ہے کہ اگر سیکولزم سے
بلند و بالا کوئی روحانی مقصد سامنے رکھا جائے تو ایک ضمنی نتیجہ کی
حیثیت سے انسان کو دنیاوی خوشی بھی حاصل ہو جاتی ہے۔" [۹۳]

ڈاکٹر حکیم اجتماعیت اور انفرادیت کے ان دونوں نظاموں کی روح سیکولزم کے اوپر دور جدید میں انسانی سماج کی نیو رکھنا نہیں چاہتا۔ اس کے برعکس حکیم کا نقطہ نظر یہ ہے کہ

"مسلم اور غیر مسلم دنیا کی باز آفرینی و ہدایت کا صرف ایک ہی
طریقہ ہے کہ ہم ان عالمگیر اصولوں کو سمجھیں اور روبہ عمل لائیں۔
جنہیں اسلام نے پیش کیا ہے اور اپنی زندگی اس عقل و انصاف
کے چوکھٹے میں بٹھائیں جو خدا کی طرف سے انسان کو عطا
کیا گیا ہے۔" [۹۴]

موجودہ مغربی اجتماعی اور انفرادی نظاموں کے بارے میں حکیم لکھتا ہے کہ ان نظاموں نے
ہر کہیں زندگی کو پامال کیا ہے:

"ان اقوام میں زندگی جکڑی ہوئی ، توڑی مروڑی ہوئی اور
تہ و بالا ہو چکی ہے کوئی نہیں جانتا کہ زندگی کی غرض و غایت کیا
ہے۔ انسان خود اپنے آپ سے دوسروں سے اور اپنے گرد و پیش
سے برسر پیکار ہے کیا ہم اس وسیع بیمارستان جنون و وحشت سے
جس میں پر شور دیوانے بستے ہوں کوئی حیات بخش اکسیر پا سکتے
ہوں؟ کیا ہم ایسے حکیموں کے نسخے استعمال کریں جو خود کو تندرست
رکھنے کے قابل نہ ہوں۔" [۹۵]

ہمیں اگر اسلامی دنیا کی نشاۃ ثانیہ کے لیے کام کرنا ہے تو ہمیں یہ سمجھ لینا ہوگا:

"اسلام کی نشاۃ ثانیہ نہ مغرب کی اندھی تقلید سے ہو سکتی ہے اور نہ ان قانونی فرسودہ طریقوں کے تمسک سے جو بدلتے ہوئے حالات کا ساتھ نہیں دے سکتے۔ مسلمانوں کو اسلام کے اساسی اصول پہ دوبارہ غور کرنے کی ضرورت ہے۔ ان کو اس احساسِ کمتری کا خاتمہ کرنا چاہیے جس میں کہ وہ مبتلا ہیں اور جو انہیں مغرب کی ہر پیش کردہ چیز کو اسلام کی مطابقت پر مجبور کرتی ہے۔ اسلام میں اخوت، حریت اور مساوات کے تصورات انتہا درجہ ترقی پذیر اور حقیقی ہیں۔ بشرطیکہ انہیں ٹھیک طرح سمجھا جائے اور عمل میں لایا جائے۔ مغرب کی سماجی اور سیاسی عمارتیں شکست و ریخت سے دوچار ہیں کیا ہم اپنی تعمیر میں جو ہم کرنی چاہتے ہیں ایسی عمارتوں سے ایک قصر بطور نمونہ تیار کریں جو ابدی قوانین کے توڑنے کے سبب ڈھاتی جا رہی ہیں؟ مغرب نے اپنی قوت و عظمت کی تعمیر قومیت اور صنعتی عدم مداخلت پہ قائم کی۔ جس نے سامراجی انتفاع اور سامراجی حرب و ضرب کی راہیں کھول دیں۔ اس باطل قصر کے پرخچے فاشیت اور اشتمالیت کے ہاتھوں اُڑ چکے۔ کیا ہم ایسی مملکت یا نسل اور علاقائی قومیت کی پرستش کریں جو وطنیت کو ایک معبود کا درجہ دیتی ہے؟ کیا ہم اشتمالیوں کی معقول مادیت کو پوجیں جو زندگی کی پیدائش و تقسیم دولت کے تحت جماعت سازی کرتی ہے۔"[96]

حکیم کے نزدیک مسلمانوں کو اپنی راہ الگ بنانی ہے کہ:

"مسلمان اور آج کے دور کے انسان خدا پرستی کو اختیار کریں اور توحید کے اصول پر اپنی زندگیوں کی انفرادی اور اجتماعی تنظیم کریں۔ انفرادی آزادی کو اس کے منتہا تک نہ پہنچنے دیں۔ اس صورت میں وہ سوفسطائی رجحانات کو جنم دیتی ہے جس کی بناء پر صداقت کی عالم گیریت اور کلیت اور اقدار کی معروضیت ختم ہو کر رہ جاتی ہے۔ اخلاق ایک اضافت بن کر رہ جاتا ہے اور تمام ادارے موضوعیت کا شکار ہو جاتے ہیں۔"[۹۷]

دوسری صورت میں اگر اجتماعیت کو ہی کلی طور پر قبول کر لیا جائے تو وہ فرد کی فردیت کی دشمن بن کر اور بالآخر ظلم، تعدی اور جمود کی علامت بن کر ایک نئی انارکی کو جنم دیتی ہے۔ حکیم کی نظر میں:

"انسانی ثقافت کا یہ ایک بنیادی مسئلہ ہے کہ انفرادی آزادی اور سماجی نظام میں توازن اور ہم آہنگی پیدا کرے۔"[۹۸]

اس لیے کہ:

"انسانی تہذیب کا مقدر Dilemma یہ رہا ہے کہ وہ اپنے استحکام اور فلاح کے لیے پائداری اور تغیر دونوں کو ناگزیر سمجھتا ہے۔"[۹۹]

اور یہ استحکام و تغیر صرف اسلام ہی انسانی ادارے ریاست کو عطا کرتا ہے جس میں فرد ریاست کی ترقی، استحکام اور ارتقاء اور فلاح کے لیے سرگرم عمل رہتا ہے اور ریاست فرد کی بنیادی ضروریات کی تسکین سے آگے گزر کر اس کی انفرادی اور ذاتی، ذہنی، تخلیقی صلاحیتوں کو پنپنے اور اجاگر کرنے کے لیے ہر سطح پر متحرک اور مستعد رہتی ہے۔ حکیم کہتا ہے:

"اسلام کی خوبی یہ ہے کہ وہ انفرادی آزادی کے تصور کی بھی حمایت اور توثیق کرتا ہے اور اپنے سیاسی مزاج میں دیگر اطرازِ زندگی کے لیے بھی رواداری کا حامل ہے۔ مگر جب سماج کو خطرہ لاحق ہو یا اس کا امن مخدوش ہو رہا ہو۔ جب انفرادی آزادی سماجی کردار کے لیے باعث نقصان ہو تو یہ ریاست کا اولیں فریضہ قرار پاتا ہے کہ وہ اپنی تمام تر قوت اور اختیار سے توازن اور ہم آہنگی کو قائم کرے۔" ؎۱۱

حواشی

۔ نیٹشے کا سماج کے بارے میں یہ خیال ہے کہ

"سماج کمزوروں کا ایک سہارا ہے جس کے ذریعے وہ طاقتوروں کو قابو میں رکھنے کی خواہش کرتے ہیں۔"

روسو کا خیال ہے کہ

"لوگ بطور مقتدر اعلیٰ کے مرتکب نہیں ہو سکتے جب کہ وہ افراد کی صورت میں غلطی کے مرتکب ہوتے ہیں۔"

کامتے کا خیال ہے کہ

"افراد کے اختیار کے مقابلے میں سماج کے اختیار کا قطعی جواز ہے۔"

فشٹے کہنا ہے کہ

"محض ایک ہی وصف جسے سماج کے مقابل بھلانا چاہیے وہ یہ کہ اپنے آپ کا احساس اور ایک ہی سب سے بڑا عیب ہے اور وہ یہ کہ اپنے آپ کو سماج کے مقابل ایک وجود کی حیثیت سے قائم رکھنا۔"

Dar, B.A., A Study in Iqbal's Philosophy, P.183

۲۔ دیکھیے، اسلام کا نظریۂ حیات، اسلامی مملکت کے سیاسی اصول ص ۲۸۷ تا ۳۶۰۔

۳۔ ملاحظہ ہو، ہیگل کی تصنیف "فلسفۂ حقوق کی بنیادیں" ص ۲۳۸۔

۴۔ اینگلس خاندان، ذاتی ملکیت اور ریاست کا آغاز ص ۳۴۴ دارالاشاعت ماسکو۔

(۱) نشان زدہ سطروں کے مطالعہ سے خود اینگلس کی تحریر اس بات کی غمازی کرتی ہے کہ سماج اقتصادی ضرورت کے تحت وجود میں آیا۔ جب اقتصادی نظام (گرچہ وجہ محض معاشی ہی نہ تھی) پیچیدہ ہوتا چلا گیا تو ریاست کی ضرورت ناگزیر ہوتی چلی گئی۔

(۲) اگر ریاست کا وجود ناگزیر ہو گیا تھا تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جس دور کی طرف اب ہم تیزی سے بڑھ رہے ہیں اس میں کیا اقتصادی حالات کی مزید پیچیدگی نے جنم نہیں لیا اور ریاست جو کہ کبھی اقتصادی طور پر فرد سے ماورا تھی اب ناگزیر طور پر فرد کے معاشی معاملات کی پیچیدگی کی بناء پر شامل نہیں ہو گئی اور اس طرح ریاست کا اختیار اور وجود جو قدرے کم ضروری تھا زیادہ ضروری ہو گیا ہے اور ریاست کا اختیار پہلے سے بھی انسانی زندگی میں بڑھ گیا ہے۔

(۳) اگر صورت حال یہ ہے تو اس مثالیت پسندی اور رومانیت پرستی کا جواز کیا ہے جس کی بناء پر اینگلس یہ محسوس کرتا ہے کہ ریاست کا وجود ختم ہو جائے گا۔ حالاں کہ دراصل معاملہ یہ ہے کہ ریاست کا وجود اقتصادی اور دیگر انسانی پہلوؤں کی پیچیدگی کو سلجھانے میں منہمک ہونے کی بناء پر

نئی نئی صورتیں تو ضرور اختیار کرے گا اور یہ اپنے ارتقاء کی طرف بڑھے گا مگر پیچھے کی طرف کبھی نہیں لوٹے گا کہ یہ فطرت ارتقاء کے مزاج کے خلاف ہے۔ مارکس اور اینگلس نہ صرف فرانسیسی رومانیت پرستی کے ریاست کے موضوع پر شکار ہیں بلکہ یہاں اشتراکیت ایک منجمد مثالیت کا ایک روپ دھار لیتی ہے جس کی بنیاد سائنسی نہیں بلکہ اذعانی ہے۔ اور اس کا ڈھانچہ چند موہوم رجائیت پسندانہ امیدوں پر قائم ہے اور اس کی نفسیاتی بنیادیں روسو کی فطریت پر استوار ہیں۔ اینگلس کے اس تصور کی نفی خود چینی اور روسی اشتراکیت پر مبنی ریاست کی صورت میں موجود ہے وہ دن بدن مضبوط سے مضبوط تر ریاست کی صورت میں ڈھل رہی ہے۔ اب جب کہ سوشلزم کمیونزم کی سطح پر پہنچنے سے قبل ہی اپنی موت آپ مرنے کو تیار ہے۔ اینگلس کی رومانیت، فطریت اور اشتراکی مثالیت پر ریاست کے خاتمہ کی پیش گوئی کے بارے میں کیا کہا جا سکتا ہے سوائے اس کے کہ تاریخ نے ہاتھ کے چرخے اور کانسے کی کلہاڑی کی طرح ریاست کو نہیں بلکہ سوشلزم کو آثار قدیمہ کے عجائب گھر میں رکھنے کے لیے "روسی توسیع پسندانہ عسکری سامراج" کی صورت میں فیصلہ کر لیا ہے اور انسانیت ریاست کی ہیئت ارتقائی اور ترقی پسندانہ انداز سے تبدیل کرنے کے لیے کوشاں ہے مگر اس ابتدائی "غیر طبقاتی سماج" کی طرف پلٹنے کے لیے آمادہ نہیں کہ یہ خواہش حقیقت پر مبنی ہونے کی بجائے ارتقاء کے فلسفے کے تناقص کی پیکر ہے۔

۵۔ سید علی عباس جلال پوری نے اپنی کتاب "عام فکری مغالطے" آئینہ ادب لاہور، اکتوبر ۱۹۷۵ء میں ص ۵ تا ۲۲ میں یہی مغالطہ کیا ہے اور ایک

مضمون بعنوان "یہ کہ تاریخ اپنے آپ کو دہراتی ہے" میں لکھا ہے:

"یہ فکری مغالطہ کہ تاریخ اپنے آپ کو دہراتی ہے۔ زمان کے

دولابی تصور سے یادگار ہے۔" ص ۱۵

"تاریخ کا دولابی تصور اور اس سے پیدا شدہ فکری مغالطہ

فلاسفۂ یونان اور رواقین Stoics کے نظریہ زمان کی

صدائے بازگشت ہے۔ سب سے پہلے اطالوی مفکر ویکو

Vico نے اسے شرح و بسط سے پیش کیا تھا"

"ویکو کے خیال میں ہر قوم ایک دائرے میں چکر لگاتی ہے

اس کا آغاز بربریت یا عہد شجاعت سے ہوتا ہے پھر وہ تہذیب و

تمدن کے کمال معراج کو پہنچ کر عقلی تنزل کا شکار ہو جاتی ہے

جسے اس نے بربریت کا نام دیا ہے یہاں دائرے کا ایک سرا

دوسرے سے مل جاتا ہے اور قوم دوبارہ اپنا سفر شروع کر دیتی

ہے۔ البتہ اب کہ اتنا فرق ضرور ہوتا ہے کہ اس میں سابقہ تمدن

کی قدروں کا شمول ہو جاتا ہے۔" ص ۱۶، ۱۵

"چنانچہ ویکو کہتا ہے کہ تاریخ اپنے آپ کو دہراتی رہتی ہے

اس عمل کو اس نے Ricorsi کا نام دیا ہے۔ بعض

مورخین نے یونانی و رومی تاریخ کے حوالے سے اس چکر کو یوں

پیش کیا ہے کہ عہد بربریت میں کسی قوم میں پنچایت کا نظام

موجود ہوتا ہے جب یہ قبائل معاشی دباؤ کے تحت تنزل پذیر

تمدنوں پر تاخت کرتے ہیں تو فوجی سردار برسر اقتدار آجاتے ہیں

جو بعد میں بادشاہ بن جاتے ہیں۔ شاہیت کا دور گوناگوں

برائیوں کی پرورش کرتا ہے اور سامان عیش کی فراوانی قوم کے
عزم و عزیمت کو سلب کر لیتی ہے حکومت کی طرف سے عاید
کیے ہوئے محصولات عوام کا خون چوس لیتے ہیں جس سے وہ
سرکشی پر آمادہ ہو جاتے ہیں۔ شاہیت کا خاتمہ ہو جاتا ہے اور
جمہوریت کا دور دورہ ہو جاتا ہے۔ رفتہ رفتہ جمہوریت کے پردے
میں چند خاندان متحد ہو کر طاقت ور بن جاتے ہیں اور اپنے
اقتدار کو بحال رکھنے کے لیے سازشوں کا جال بچھا دیتے ہیں
اور ملک کی دولت پر متصرف ہو جاتے ہیں۔ عوام کی حالت
بدستور زار و زبوں رہتی ہے۔ انہیں نجات دلانے کے
بہانے کوئی نہ کوئی ڈکٹیٹر برسر اقتدار آجاتا ہے۔ اس شخص
کے مرنے پر پھر انتشار و خلفشار کا ظہور رہتا ہے اور یہ چکر اسی
طرح چلتا رہتا ہے۔" ص ۱۶

"جب عمل تاریخ کی گردش دولابی ہوگی تو ارتقاء کا سوال ہی
پیدا نہیں ہوتا کیونکہ عمل ارتقاء تو خط مستقیم پر ہی ممکن ہے
دائرے میں ترقی کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔" ص ۱۷

۶۔ علی عباس جلال پوری، عام فکری مغالطے۔ ص ۱۷

۷۔ صفدر رضا، اصول سیاسیات، ایم۔ آر برادرز لاہور ص ۳۶

۸۔ ایضاً ص ۳۶، ۳۷

۹۔ ایضاً

۱۰۔ ایضاً

۱۱۔ ایضاً

۱۲۔ صفدر رضا، اصول سیاسیات، ص ۳۶، ۳۷

۱۳۔ ای بارکر، بحوالہ صفدر رضا، اصول سیاسیات ص ۳۷

14. King James, The Law of the Monarchies, Cite
"Origion of the State" Principles of political Sciencely.
E. Barker, Cite by Safader Rada, Urdu.

۱۵۔ ہابس کے نزدیک انسان پہلے قدرتی حالت میں رہتا ہے مگر چونکہ وہ فطری طور پر خود غرض ہے اس لیے تمام انسان آپس میں لڑتے تھے اس دور کی انسانی زندگی تنہا، بدتر، وحشیانہ، بے چین اور مختصر تھی، مگر اس ابتدائی قدرتی حالت کے زمانہ میں بھی کسی نہ کسی لحاظ سے قوانین قدرت موجود تھے۔ جن کا مقصد تحفظ ذات تھا جب حالات ناقابل برداشت ہو گئے اور لوگ اپنی زندگی سے عاجز آ گئے تو انہوں نے اس تحفظ ذات کی خاطر آپس میں ایک معاہدہ Contract کر کے قدرتی زمانہ کو ختم کر دیا اور ریاست کی بنیاد رکھی۔ اس قائم کردہ ریاست یا سیاسی سماج نے ہر شخص کے جان و مال کے تحفظ کی ذمہ داری لی۔ اس دور کے انسانوں نے باہمی رضامندی سے اپنے تمام قدرتی حقوق ایک شخصیت یا جماعت کے حوالہ کر دیے جسے ہابس مقتدر اعلیٰ Sovereign کہتا ہے وہ افراد جنہوں نے مقتدر اعلیٰ کی اطاعت قبول کی وہ اس کی رعایا بن گئے۔ مقتدر اعلیٰ معاہدہ میں فریق کی حیثیت نہیں رکھتا تھا بلکہ معاہدہ لوگوں کے درمیان ہوا۔ اس لیے اس پر کوئی پابندی عاید نہیں کی جا سکتی۔

۱۶۔ لاک کے نزدیک قدرتی حالت کا دور آزادی اور مساوات کا زمانہ تھا۔ قانون فطرت کی حکمرانی تھی مساوات کی بنیاد پر لوگ رہ رہے تھے۔ مگر

ایک غیر یقینی کی حالت موجود تھی۔ لوگوں کے حقوق کی حفاظت کا کوئی منظم ادارہ نہ تھا۔ جو باہمی تنازعات کو سلجھاتے اس بنا پر لوگوں نے آپس میں معاہدہ کر کے ریاست قائم کی اور فطری دور ختم کر دیا۔ اس ریاست کا مقصد لوگوں کے حقوق کی حفاظت تھا اور امن و امان کی فضا کو مستحکم بنانا۔ لاک کے نزدیک اقتدار اعلیٰ معاہدہ کرنے والوں نے کسی کو نہیں سونپا بلکہ وہ خود اراکین معاہدہ کو ہی حاصل تھے۔ بادشاہ کو محدود طور پر اختیارات دیے گئے۔ اگر وہ معاہدہ کی شرائط کو پورا نہ کرے تو محروم تخت بھی وہ ہو سکتا تھا۔

۱۷ - بینتھم، جرمی بحوالہ نسرین وحید، افکار سیاسی ۲۲۹

۱۸ - ایضاً ص ۲۳۲

۱۹ - ایضاً

20. Jenks, A History of Politics,

بحوالہ اصول سیاسیات، صفدر رضا، ص ۶۹

۲۱ - ڈاکٹر امیکاک بحوالہ اصول سیاسیات، صفدر رضا، ص ۶۹

۲۲ - سر ہنری مین نے اپنی ان کتب Ancient Law, 1861. اور Early History of Institutions میں اس موضوع پر اظہار خیال کیا ہے (اصول سیاسیات، صفدر رضا، ص ۷۱)

۲۳ - مورگن اور جنکس اور میک لینن نے اس نظریہ کی اشاعت کی ان کی کتب بالترتیب یہ ہیں۔ مورگن Studies of Animal. جنکس History of Politics. میک لینن Primitive Society

۲۴ - پدرسری نظام تو اس وقت پوری دنیا میں موجود ہے البتہ مادرسری نظام آسٹریلیا کے بعض وحشی قبائل، تبت اور ہندوستان کے کچھ قبائل اور علاقوں میں موجود ہے۔

۲۵ - ڈاکٹر لیکاک، بحوالہ صفدر رضا، اصول سیاسیات، ص ۷۶

۲۶ - میک آئیور Maciver بحوالہ صفدر رضا، اصول سیاسیات، ص ۷۶

۲۷ - گیٹل Gettell بحوالہ صفدر رضا، اصول سیاسیات، ص ۷۷

۲۸ - ایضاً ص ۷۸

۲۹ - ایضاً ص ۸۰

۳۰ - Get- tel "

۳۱ - ابنِ خلدون بحوالہ محمد حنیف ندوی، اسلامیات اسلام، ص ۱۷۴

۳۲ - ایضاً ص ۱۹۴

۳۳ - اینگلس، خاندان، ذاتی ملکیت اور ریاست کا آغاز، دارالاشاعت ترقی ماسکو مدیر ظ - انصاری، ص ۲۸

۳۴ - مارگن بحوالہ، مارکس اور اینگلس کی دستاویزات، جلد ۹، ص ۴

۳۵ - اینگلس "خاندان، ذاتی ملکیت اور ریاست کا آغاز" ص ۲۸

۳۶ - ایضاً ص ۲۹

۳۷ - ایضاً

اینگلس اس دور کے بارے میں لکھتا ہے کہ:

"اس نئی غذا نے انسان کو موسم اور مقام کی قید سے آزاد کر دیا۔ دریاؤں اور ساحلوں کے ساتھ ساتھ چل کر انسان اپنی وحشت کی حالت میں بھی کرۂ زمین کے بڑے حصے پر پھیل گیا۔ ابتدائی ابتدائی پتھر کے دور کے بے ڈھنگے، کھردرے پتھر کے اوزار،

جن کو قدیم حجری دور کے اوزار کہتے ہیں۔ جو سب کے سب زیادہ تر اس دور کے ہیں اور سبھی براعظموں میں بکھرے پڑے ہیں انسان کی نقل و حرکت کا ثبوت ہیں۔ (اینگلس، خاندان، ملکیت اور ریاست کا آغاز ص ۲۹)۔

۳۸۔ ایضاً ص ۳۰

۳۹۔ ایضاً

۴۰۔ اینگلس، خاندان، ذاتی ملکیت اور ریاست کا آغاز، ص ۳۱

۴۱۔ ایضاً ص ۳۱

۴۲۔ مارگن، بحوالہ مارکس اور اینگلس کی دستاویزات، جلد ۹ ص ۲۱

۴۳۔ اینگلس خاندان، ذاتی ملکیت اور ریاست کا آغاز، ص ۱۱۳

۴۴۔ ایضاً ص ۱۵۱

۴۵۔ ایضاً ص ۱۵۱

۴۶۔ ایضاً ص ۱۵۰، ۱۵۱

۴۷۔ ایضاً ص ۱۵۲

۴۸۔ ایضاً ص ۱۵۲

۴۹۔ ایضاً ص ۱۶۵

۵۰۔ ایضاً ص ۲۰۲

۵۱۔ ایضاً ص ۲۰۴

۵۲۔ ایضاً ص ۲۴۰، ۲۳۹، ۲۳۸۔

۵۳۔ ایضاً

۵۴ ۔ محمد حنیف ندوی ، اسلامیات اسلام ، ص ۱۹۵

۵۵ ۔ ایضاً ص ۱۹۸، ۱۹۹

۵۶ ۔ ایضاً ص ۱۹۹

۵۷ ۔ ایضاً ص ۱۹۹

59. Dar, B.A., A study in Iqbal's Philosophy, p.182.

60. Hakim, K.A., Islam and Communism, of Islamic Culture, Lahore. p.162.

61. Ibid.

62. Ibid.

63. Ibid.

64. Ibid.

65. Ibid, p.163.

66. Ibid, p.163.

67. " "

۶۸ ۔ خلیفہ عبدالحکیم ، اسلام کا نظریۂ حیات ، ترجمہ قطب الدین ، ص ۲۹۸

۶۹ ۔ ایضاً

۸۰ ۔ ایضاً

۸۱ ۔ ایضاً ص ۲۹۸ ، ۲۹۹

۸۲ ۔ پروفیسر سلٹاؤ Saltau بحوالہ صفدر رضا ، اصول سیاسیات

۸۳ ۔ حکیم ، خلیفہ عبدال ، اسلام کا نظریہ حیات ، ص ۲۹۹ ۔

84. 88. Dar, B.A., A Study in Iqbal's Philosophy, P. 183.

۸۹- بحوالہ صفدر رضا، اصول سیاست، ص ۹۳

Heathington and Muirhead, Social Policy.

۹۰- ایضاً ص ۹۳

۹۱- حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ ہیں:

الاسلام والسلطان اخوان توأمان لا یصلح واحد منہما الا بصاحبہ فالاسلام امتی والسلطان حارس وما لا اس لہ یہدم وما لا حارس لہ ضائع

(کنز العمال)

92. Crew-Hund, R.N., Theory and Practicle of Communism. London, 1951 p.6.

93. Dar, B.A., A study in Iqbal's Philosophy, p. 183.

۹۴- حکیم، اسلام کا نظریۂ حیات، ص ۲۲

۹۵- ایضاً

۹۶- ایضاً ص ۲۱، ۲۲

97. Hakim, K.A., Islam and Communism, p.167.

98. Ibid.

99. Ibid, p.164.

100. Ibid, p.167.